67e ANNEE (7e SÉRIE) N° 29 18 JUILLET 1957

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine titulaire de Langres
Codirecteur

THÉOLOGIE DU TRAVAIL

SOMMAIRE

I. *Les caractères essentiels du travail.* Description du travail. — *a)* Le travail est une activité finalisée ; — *b)* Le travail est souvent pénible ; — *c)* Le travail crée des valeurs et des biens.

II. *Conception chrétienne du travail.* — *a)* La conception pessimiste des Anciens ; — *b)* La conception optimiste des Modernes ; — *c)* La conception mélioriste de la « Philosophie chrétienne ». — 1. Elle affirme que le travail est naturel à l'homme ; 2. Elle reconnaît le caractère pénible du travail et cherche à y palier ; 3. Elle souligne l'aspect religieux du travail.

Bibliographie.

(*Suite.* — Cf. *Ami* du 11 juillet)

II. — CONCEPTION CHRETIENNE DU TRAVAIL

Il ne suffit pas de décrire le travail comme un fait sociologique, il faut encore l'interpréter. Comment juger le caractère pénible du travail ? Quelle importance donner à son aspect créateur ? On a l'habitude de résumer sous trois chefs les diverses conceptions (ou les « philosophies » ou encore les « mystiques ») du travail.

A. — La conception pessimiste des anciens

La conception pessimiste peut se résumer en ces termes : le travail est un mal en soi, c'est une malédiction, c'est une chose inhumaine et dégradante.

Nous trouvons cette idée chez les Anciens tout d'abord. Les Grecs n'ont que mépris pour le travail manuel des esclaves et des artisans. Ils reprochent au travail artisanal de trop occuper son homme. Ceux qui travaillent ne peuvent entretenir des relations, fréquenter les banquets de la bonne société. Ils ne peuvent participer au jeu de la politique, écouter les philosophes, disserter pour le plaisir de manier des idées.

Dans la *République* (VI, 495 d), Platon exclura dédaigneusement de la vie philosophique, qui seule fait un homme et un citoyen, les artisans et les ouvriers. Ceux-ci ont été abîmés, dans leur corps, par leurs arts et leurs métiers, tandis que « leur âme aussi cassée et flétrie par la bassesse de leur travail »[1]. On retrouve la même idée chez Xénophon (*Economique*, IV, 2) ; celui-ci estime que le travail exténue le corps et que, lorsque les corps sont abâtardis, les âmes perdent de leur énergie. Quant à Aristote, il exclut purement et simplement l'ouvrier de la dignité de citoyen.

« Dans l'ancien temps, chez certains peuples, écrit-il dans sa *Politique* (III, 3), l'artisan et le manouvrier étaient sur le même plan que l'esclave et l'étranger. Il en va encore de même à présent en beaucoup de lieux et jamais un Etat bien policé ne fera d'un artisan un citoyen. S'il le devient, au moins ne faut-il pas attendre de lui le civisme dont nous parlerons : cette vertu ne se rencontre pas partout ; elle suppose un homme non seulement libre mais dont l'existence soit débarrassée du besoin de se vouer aux œuvres serviles. Or quelle différence y a-t-il entre les artisans ou autres mercenaires et les esclaves, si ce n'est que ceux-ci appartiennent à un particulier et ceux-là au public »[2]?

A Rome, il n'en va pas autrement. Politiques et militaires méprisent les travailleurs ainsi qu'on le voit par le *De officiis* (liv. I, chap. 42) de Cicéron qui ne manque cependant pas d'humour en fixant les niveaux du mépris ou de la considération sociales :

« On tient pour indignes d'un homme libre, écrit-il, les gains des mercenaires qui louent leurs bras. L'argent qu'on leur donne est comme le prix de leur servitude. On regarde aussi comme peu honorables les profits des gens qui achètent aux marchands pour revendre immédiatement après car ils ne peuvent rien gagner s'ils ne mentent effrontément, et rien n'est plus honteux que le mensonge. En général, tous les artisans exercent des professions viles ; d'ailleurs la place d'un homme libre n'est pas dans une boutique. Les métiers les plus méprisables sont ceux qui s'occupent des jouissances, comme, par exemple, ceux de poissonnier, de boucher, de cuisinier, de charcutier, de pêcheur, ainsi que l'a dit Térence. Ajoutez-y, si vous voulez, ceux de parfumeur, de danseur, de joueur de gobelets... Le commerce ne convient qu'aux esclaves s'il se fait en petit ; mais il se relève quand il se fait en grand »[3].

Il n'est guère pour trouver grâce devant l'homme politique que les travaux de l'agriculture...

Il est inutile de le dire, cette conception pessimiste n'a pas disparu avec le monde ancien. Elle a été combattue par le Christianisme dont les représentants les plus dignes n'ont pas craint de travailler de leurs mains. Cependant le mépris pour le travail était une idée tellement ancrée que les moines l'ont parfois assumé comme une marque d'humilité et de pauvreté plutôt que pour sa valeur propre[4]. L'influence païenne, qui s'exerça à

[1] Trad. Robin, Edit. Pléiade, t. I. Paris, 1950, p. 1079.

[2] Trad. Prilot. Paris, 1950, p. 39.

[3] Trad. Nisard. Paris, 1868, p. 460-461.

[4] Notons cependant que S. Isidore de Séville conseille le travail à ses moines comme une œuvre de charité envers soi-même et envers les autres. Précurseur de la

nouveau en Europe à partir de la Renaissance, eut en tout cas pour conséquence de favoriser le mercantilisme et le capitalisme, plus tard le libéralisme qui, trop souvent, impliquèrent le mépris de l'ouvrier. Celui-ci est alors considéré comme une machine dont seul le rendement importe. On ne se préoccupe guère de l'aspect humain de son travail ou même de sa vie chrétienne. Il est admis comme une chose inéluctable que le travail est pénible, dur et qu'on ne peut rien faire pour l'améliorer. Faut-il tellement s'étonner alors que des meneurs essaient de persuader aux ouvriers qu'ils sont les « damnés de la terre » ? On peut regretter que cette mentalité libérale ait contaminé certains catholiques et se soit curieusement rencontrée avec le jansénisme. Celui-ci, on le sait, majorait singulièrement le péché originel et ses suites. Il en arrivait donc à ne plus voir dans le travail que son caractère pénal. Il oubliait que, même sans le péché, l'homme eût été destiné à travailler et que de toutes manières ce n'est pas manquer de respect à Dieu que de chercher à pallier aux suites du péché originel [5].

B. — La conception optimiste des modernes

La conception optimiste du travail est celle que les Allemands ont étalée sous nos yeux pendant l'occupation avec leur slogan : « Joie et travail ». Le travail n'apparaît ici que sous ses aspects heureux : il est source de libération et de grandeur. Il trouve sa justification en lui-même. Assez curieusement on trouve ici mêlés, pour chanter les beautés du travail, certains Réformateurs et certains marxistes.

Luther n'a que sarcasme pour les moines qui louent Dieu et qui ne travaillent pas. Il critique les nombreux jours de fête qui procurent du repos aux artisans. Travailler est la meilleure et unique manière de servir Dieu. Calvin va plus loin : la fortune due au travail est un signe de bénédiction et de prédestination. Les réformateurs insistent sur les textes de l'Ancien Testament qui célèbrent la bonté de Dieu donnant à ses fidèles la bénédiction des richesses terrestres. Ils en oublient ce que les auteurs sacrés disent des « Pauvres de Yahweh » [6] et comment, à côté de la réussite terrestre et l'engagement dans le monde, le Nouveau Testament pose un idéal de dépouillement effectif et de consécration totale à Dieu. Quoi qu'il en soit, ce sera un thème constant de la propagande protestante d'opposer la soi-disante prospérité des pays protestants à la pauvreté des pays catholiques en raison de leur attitude divergente devant le travail [7]. L'idée a paru suffisamment répandue au grand historien Godefroid Kurth pour qu'au siècle dernier il entreprenne encore de la réfuter. Elle avait, d'ailleurs, été largement reprise et diffusée par les « Philosophes » du XVIII[e] siècle désireux de discréditer tout ce qui était chrétien. Ils crurent en tout cas être « modernes » et « éclairés » en présentant le travail sous des dehors idylliques :

> « Le travail, disait l'*Encyclopédie* [8] est l'occupation journalière à laquelle l'homme est condamné par son besoin. Il lui doit en même temps sa santé, sa subsistance, sa sérénité, son bon sens et sa vertu peut-être. »

Le travail, expliquait-on, est la source de tous les plaisirs et le remède le plus sûr contre l'ennui. L'homme renferme en lui un principe qui le porte à l'action. Dès que cette activité n'a pas d'objet réel, l'esprit se replie sur lui-même, il se trouble, il s'agite et de là naissent l'ennui, les inquiétudes, les appétits bizarres et désordonnés, l'oubli du devoir et l'habitude du vice... « Le travail du corps délivre des peines de l'esprit et c'est ce qui rend les pauvres heureux. »

L'idée fera son chemin chez les penseurs socialistes. Marx voit dans le travail la valeur unique : n'importe quelle chose, n'importe quel avantage peuvent être réduits au travail qui fut nécessaire pour les produire ou pour se les approprier. Le geste si simple de l'homme primitif cueillant un fruit pour s'en nourrir est déjà un travail, une application volontaire de l'activité. Que dire alors de la civilisation poussée que nous connaissons ! Seulement, voilà, le travail est aliéné, c'est-à-dire que l'ouvrier est frustré de la plus grande part de ce qu'il a produit, par les détenteurs du capital. Il s'abrutit et ruine sa santé au profit de quelques-uns. Mais cela n'est qu'un mal passager, un état de chose auquel on peut mettre fin. Il suffit de supprimer le capital, de libérer l'ouvrier et de le laisser à la seule joie du travail, dont il est désormais bénéficiaire [9].

Au moment où la moitié de l'Europe gémit sous le joug russe et goûte les plaisirs de la dictature prolétarienne, ce n'est pas sans une ironie amère que l'on constate comment Marx s'est emparé de quelques faits élémentaires pour les grossir indûment et simplifier la réalité [10]. Quoi qu'il soit, il est normal que, dans la mentalité marxiste, on ne conçoive pas de bien supérieur au travail et que l'on juge la valeur d'un homme sur le seul critère du travail, et même du travail manuel. C'est du travail que l'on attend toute joie. C'est bien ainsi que Henri De Man avait conçu les choses dans son livre « *La joie au travail* », qui fit tant de bruit avant cette guerre. Tout travailleur, y affirme-t-il, tend vers la joie au travail comme tout homme tend vers le bonheur. La joie au travail ne demande nullement à être favorisée ; la seule

dévotion à S. Joseph ouvrier, il rappelle, entre autres, son exemple : *Nequaquam debet monachus dedignari versari in opere aliquo monasterii usibus necessario. Nam patriarchæ oves paverunt*, ...et Joseph justus, cui Virgo Maria desponsata exstitit, faber ferrarius fuit. (*P. L.*, 83, col. 873 B).

[5] On sait comment le Saint Père l'a encore récemment rappelé dans son discours sur l' « accouchement sans douleur » qui, aux yeux de certains paraissait une entreprise présomptueuse contre le *Paries in dolore* de la Genèse. Au XII[e] siècle, un humaniste comme Hugues de Saint-Victor disait que toute recherche a pour but légitime de combattre les faiblesses de l'homme. La science vainct l'ignorance ; la morale, la faiblesse ; les arts mécaniques, les déficiences de l'organisme. Cfr. *Didascalicon*, lib. 6, cap. 14, éd. Buttimer, Washington, 1939, p. 130.

[6] Faut-il rappeler aux lecteurs de l'*Ami* l'opuscule si précieux de M. Gelin sur ce thème ?

[7] Pour ma part, j'ai encore entendu exprimer ce prétendu contraste, en Suisse, dans la bouche d'un Vaudois critiquant le canton catholique de Fribourg.

[8] *Encyclopédie*, art. « *Travail* », t. XXXIV, p. 47.

[9] Cfr J. Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris, 1956, p. 251-262, 280-283, 393-401.

[10] Cfr. R. Kothen, *Le socialisme*, Louvain, 1946.

chose qui importe, c'est qu'il ne lui soit pas fait d'obstacle.

Evidemment cette joie au travail subit de rudes assauts. Mais il ne faut pas désespérer.

« Le destin qui se dévoile alors est certes cruel, mais il n'est pas sans espoir. Du point de vue de la santé morale de l'organisme social, le dépérissement de la joie au travail est sans aucun doute un état de maladie des plus graves. Néanmoins ce qui est malade n'est pas mort. On ne peut détruire complètement la joie au travail. Elle n'est qu'entravée, elle cherche à se frayer des voies nouvelles de réalisation ».

Tout au moins reste-t-il à l'ouvrier la joie du devoir accompli, du devoir qui le lie à sa classe et d'une certaine façon à toute la société.

« La solution du problème de la joie au travail dépend, en dernière analyse, de la diffusion d'une nouvelle éthique du travail qui reposerait sur l'idée du travail-devoir considéré comme dette envers la communauté. Et pour le dire sans détours, le problème de la joie au travail est insoluble si l'on ne fait passer l'obligation morale du travail en vue du bien commun avant tout autre mobile de travail. Autant chercher la quadrature du cercle que de vouloir faire du travail une joie pure en dehors de ce mobile » [1].

La déviation de la pensée est évidente et, à lire de pareilles idées, on ne peut se déprendre de l'impression d'une duperie. La « joie au travail » n'est plus ce que le mot veut dire mais une satisfaction supérieure très éthérée. On se retrouve devant une transposition du paradoxe socratique : la vertu seule suffit au bonheur. Dans une telle perspective, la vertu et le travail deviennent un absolu auquel l'homme doit être heureux de tout sacrifier, sans autre espoir de récompense que la satisfaction morale d'avoir accompli la volonté du destin. L'homme ne travaillera plus pour se sustenter, pour acquérir de l'argent ou d'autres biens, mais parce que c'est un bien de travailler. Mais pourquoi est-ce un bien de travailler ? On ne nous le dit pas. Le devoir posé comme un absolu, c'est très court au point de vue doctrinal. Ce l'est encore plus au point de vue psychologique car l'ouvrier ressent, beaucoup plus que les penseurs en chambre, le poids du travail. Il a la déception de voir qu'on veut le traiter comme par une méthode Coué : « Le travail n'est pas si pénible que ça et il apporte tant d'avantages ». L'ouvrier répondra : « Le travail est beaucoup plus pénible que vous ne pensez et il n'apporte pas tellement d'avantages». Celui qui se tue à la tâche ne peut accepter que ce travail abrutissant soit la fin de la vie et oublier la dureté de l'effort pour une satisfaction sentimentale. Il faut être plus réaliste, reconnaître le fait de la dureté du travail mais orienter cette peine vers une fin supérieure. C'est ce que fera la doctrine sociale catholique en retenant ce qu'il y a de mieux dans la philosophie optimiste du travail.

C. — La Conception mélioriste de la « Philosophie Chrétienne »

1. — La Conception mélioriste du travail enseignée par le catholicisme social affirme tout d'abord que le travail est naturel à l'homme.

Contrairement aux grecs, la tradition judéo-chrétienne considère que le travail n'est pas une déchéance, il est la condition normale de l'homme.

Au début de la création, Dieu met l'homme dans un jardin en Eden pour y travailler, « le cultiver et le garder » (Gen., II, 15), pour soumettre la terre (II, 28). Après la faute, Dieu expulse Adam du jardin. Celui-ci se trouve donc devant une nature hostile où le travail lui est plus pénible qu'auparavant, mais substantiellement le précepte divin reste le même. Après comme avant le péché, l'homme doit avoir une activité ; sa condition n'est pas de ne rien faire. Tout au long de l'Ancien Testament, le travail apparaît comme une œuvre voulue par Dieu. « Ne hais pas les labeurs pénibles ni le travail des champs institué par le Très-Haut », dit l'Ecclésiastique (VII, 15) [2].

Si désenchanté que soit Quoheleth, il apprécie encore la valeur du travail. Après avoir dénoncé une série de faux plaisirs et de faux biens, il dira : « Il n'y a rien de bon pour l'homme comme de manger, de boire et de goûter soi-même le bien être dans son travail. J'ai vu que cela vient de la main de Dieu » (Eccl., II, 24).

Le Nouveau Testament confirme ces vues. Le travail est magnifié et sanctifié par l'exemple du Christ connu comme charpentier et fils de charpentier (Math., XIII, 55; Marc, VI, 3). Les apôtres sont en majorité pris au monde du travail [3]. Saint Paul semble avoir voulu montrer au monde grec son estime pour le travail et le travail manuel en particulier. Il aurait eu le droit de vivre de l'autel et cependant il travaille de ses mains. Il écrit aux Thessaloniciens (I Thess., II, 9) : « C'est en travaillant nuit et jour pour n'être à charge de personne d'entre vous que nous avons prêché l'Evangile de Dieu. » Se basant sur l'exemple de sa propre vie, il leur ordonne de travailler (II Thess., III, 8-12) : « Nous avons été, nuit et jour, à l'ouvrage dans la fatigue et dans la peine pour n'être à charge à aucun de vous. Ce n'est pas que nous n'en eussions le droit mais nous voulions vous donner en nous-même un exemple à imiter. Aussi bien, lorsque nous étions chez vous, nous vous déclarions que si quelqu'un ne veut pas travailler, il ne doit pas manger non plus. Cependant nous apprenons qu'il y a parmi vous des gens déréglés qui ne travaillent pas et qui ne s'occupent que des choses vaines. Nous les invitons et nous les exhortons par le Seigneur Jésus le Christ, à travailler paisiblement pour manger un pain qui leur appartienne. »

Ainsi il apparaît ici encore que l'homme est remis par Dieu aux mains de son propre conseil. Les animaux vivent de ce qu'ils trouvent, l'homme qui a des besoins plus grands peut et doit prévoir, il peut et doit agir pour se procurer ce qui est nécessaire à la vie. Avec Bergson, on pourrait dire

[1] H. de Man, *La joie au travail*, Paris, 1931, p. 59, 134, 176.

[2] Ce texte ne doit pas s'entendre uniquement dans la perspective des peines du péché originel. Comme le rappelait récemment le R. P. A. M. Dubarle, « il est notable que la doctrine du péché originel proprement dit n'a pas été perçue par les auteurs inspirés de l'Ancien Testament ». (*Revue Thomiste*, 1956, p. 618).

[3] C'est ce qu'exprime si heureusement une homélie du bréviaire, au commun des Abbés : « *Petrus piscator erat, dives non fuerat, cibos manu et arte quærebat...* »

que l'intelligence fabricatrice de l'homme supplée, chez lui, aux besoins que comble l'instinct animal.

Faut-il rappeler comment les grandes encycliques sociales des derniers papes mettent ces vérités en vedette ? Dans son Encyclique *Quadragesimo Anno* du 15 mai 1931, Pie XI n'hésite pas à écrire que « l'homme est fait pour travailler comme l'oiseau pour voler » et que selon les plans de la Providence, « le travail est destiné, même après le péché originel, au perfectionnement matériel et moral de l'homme. » Le même document affirme encore : « Loin de déprécier comme moins conforme à la dignité humaine l'exercice des professions lucratives, la philosophie chrétienne nous apprend, au contraire, la volonté sainte du Créateur qui a placé l'homme sur la terre pour la travailler et la faire servir à toutes les nécessités »[4].

S. S. Pie XII écrira, à son tour, dans l'Encyclique *Fulgens radiatur* du 21 mars 1947 :

« Le travail de l'homme n'est pas une chose exempte de dignité, odieuse et accablante, mais bien plutôt aimable, honorable et joyeuse. La vie de travail, en effet, qu'il s'agisse de la culture des champs, des emplois rétribués ou des occupations intellectuelles, n'avilit pas les esprits mais les ennoblit ; elle ne les réduit pas en servitude mais plus exactement elle les rend maîtres en quelque sorte et régisseurs des choses qui les environnent et qu'ils traitent laborieusement »[5].

2. — Mais d'autre part, le christianisme reconnaît le caractère pénible du travail et cherche à y pallier.

Le caractère pénible du travail est un de ces maux dont le réalisme judéo-chrétien a toujours reconnu l'existence. La *Genèse* l'explique, par la faute d'Adam, puisque celui-ci a dû quitter un jardin privilégié pour se trouver en butte à une nature hostile. Les théologiens diront que sur ce point l'homme en est revenu à l'état de nature dont les ennuis et incommodités lui avaient été épargnés jusque là par grâce spéciale. Aussi ne faut-il pas se représenter l'humanité au travail sous le coup d'une vindicte divine, d'une punition spéciale — ce qui pourrait faire naître un sentiment de révolte — mais comme se trouvant dans la situation conforme à sa nature. En effet, l'homme est ainsi fait que toute activité demande un effort ; toute production demande un enfantement douloureux. Tout ce qui est grand demande du sang et des larmes. A la première rencontre avec la douleur de l'effort, l'homme voudrait fuir et prendre la voie de la facilité. Mais l'expérience montre que la facilité conduit à la ruine matérielle et à la déchéance morale. Dès lors, la douleur de l'effort apparaît comme un signe avertisseur disant qu'on est dans la bonne voie. Bien des gens se méfient d'une activité trop facile. Nous avons dit plus haut, en décrivant le travail, comment se manifestait cette peine liée au travail : non seulement celui-ci requiert une acquisition de nos forces, mais il marque un retard dans la jouissance des biens que nous attendons.

D'ailleurs, cette peine peut être singulièrement augmentée par une mauvaise organisation ou par l'égoïsme de certains. Ces causes-là comme les autres sont combattues par l'Eglise ainsi que le rappelait S. S. Pie XII en s'adressant aux ouvriers des ateliers de céramiques de Civiltà Castellaria (27 mars 1949) :

« Sans doute, constatait le Souverain Pontife, le travail est souvent pénible et il arrive encore parfois que la tranche de pain qu'il procure est bien mince. Nous avons fait et nous ne cessons de faire tout ce qui est en notre pouvoir, non seulement pour venir en aide à ceux qui sont dans le besoin mais aussi pour mettre en face de leurs responsabilités et de leurs devoirs ceux qui s'y soustraient de façon coupable, nous faisant renouveler nos sévères avertissements. Notre bon vouloir, comme celui de tant d'hommes de cœur, épris de justice, se heurte non seulement à l'inertie et à l'incompréhension de beaucoup, mais plus encore à la volonté délibérée des exploiteurs de la misère... La tactique la plus inhumaine et la plus antisociale est de rendre le travail odieux alors qu'au contraire, si le travail fait souvent ressentir la fatigue, parfois douloureuse et pénible, il est pourtant en lui-même beau et ennoblissant. Il poursuit, quand il produit, l'œuvre commencée par le Créateur et la généreuse collaboration au bien de tous »[6].

Si la morale chrétienne ne veut pas rester une science de l'idéal, elle doit concrétiser les moyens qu'elle propose pour rendre le travail moins pénible. Ou tout au moins elle doit apporter son avis et son jugement sur les plans des réformateurs sociaux, car il peut y avoir ici une large place pour les points de vue de l'économe et de l'homme politique.

On a d'abord songé et on songe encore à la réduction des heures de travail. C'est bien naturel. On travail rarement pour le plaisir. Il est donc normal que les heures de travail soient réduites autant que faire se peut, d'autant que les nouveaux procédés de fabrication en usine et notamment l'automation augmentent singulièrement la productivité. Encore convient-il de se demander si l'on ne va pas parfois trop vite et trop loin en ce domaine. Si certains pays, ruinés par la guerre, mettent tant de temps à se relever, n'est-ce pas parce qu'ils se sont refusés à l'effort nécessaire dont les résultats tangibles apparaissent ailleurs[7]. Par malheur, il est très difficile de convaincre l'opinion publique de ce danger : devant les avertissements de certains hommes politiques, la classe ouvrière, très méfiante, aura surtout l'impression qu'on veut augmenter les bénéfices de certains.

Peut-être d'ailleurs touchons-nous ici une des plus grandes difficultés à l'amélioration du climat social. Car bourgeois, représentants des classes moyennes et ouvriers se traitent réciproquement de paresseux. La peine du travail ressentie par beaucoup d'ouvriers est due, en bonne part, aux comparaisons qu'ils font, bien souvent indûment.

[4] R. Kothen, *L'enseignement social de l'Eglise*, Louvain, Paris, 1949, p. 221-226.

[5] *Ibidem*, p. 226.

[6] *Relations humaines et société contemporaine*. Synthèse chrétienne. Directives de S. S. Pie XII. Version française d'après les documents originaux par A. Savignat selon l'édition allemande de A. F. Utz et J. F. Groner, préface de S. E. le Card. Feltin, Paris, 1956, t. I, p. 1218.

[7] On comparera, par exemple, le zèle des mineurs de l'Allemagne Occidentale à la politique de facilité adoptée par leurs collègues de Grande-Bretagne. Ce pays qui, jusqu'en 1940, exportait du charbon en abondance en est arrivé à devoir en importer.

S'ils voyaient de près la vie d'un industriel, d'un médecin... De même beaucoup de bourgeois ignorent quels efforts sont nécessaires pour certains travaux [8]. A ce point de vue, il faudrait multiplier les rencontres entre jeunes ouvriers et jeunes bourgeois.

On peut songer aussi à améliorer l'atmosphère de l'atelier. L'atmosphère physique tout d'abord en donnant plus d'air et de lumière, en veillant à la propreté des locaux, des réfectoires, des vestiaires, à la protection contre les accidents ou les maladies professionnelles. Mais ici encore, il faut le remarquer, les ouvriers se montrent parfois plus difficiles que les bourgeois et exigent plus de l'usine que d'eux-mêmes. Hygiène morale aussi car les enquêtes récentes ne l'ont que trop montré, les jeunes ou les femmes sont souvent exposés à pâtir beaucoup de la grossièreté de certains hommes. Hygiène psychologique enfin, pour que les inférieurs ne soient pas maltraités par les supérieurs. Par ceux-ci j'entends bien moins les cadres supérieurs que les contremaîtres qui, à l'usine, agissent comme les sergents d'autrefois. Ford ne voulait pas de contremaîtres dans son usine parce que, disait-il, ce genre d'hommes songent moins à favoriser le travail qu'à ennuyer les autres pour faire sentir qu'ils sont les maîtres.

Enfin, on attend beaucoup à l'heure actuelle, de diverses mesures tendant à intéresser l'ouvrier à la marche générale de l'entreprise. Si trop souvent l'ouvrier (et en général le travailleur) perd tout goût à son travail et ne sait pas y trouver de l'intérêt sinon de la joie, c'est parce qu'il n'en comprend plus le sens. Il se sent le manœuvre interchangeable au gré des besoins, auquel aucune initiative n'est laissée. Si un jour il a voulu perfectionner un procédé, il s'est fait reprendre : « Qui vous a dit de faire cela ? Faites comme on vous a dit, je vous paie pour cela. » Grâce à Dieu, de nombreux industriels ont réagi contre ce danger, par exemple par la boîte aux suggestions, la prime aux inventions et aux améliorations, l'organisation rationnelle de l'apprentissage, les conférences, les séances de cinéma et les visites d'ateliers qui révèlent aux ouvriers l'ensemble et les détails de la maison où ils travaillent [9].

3. — La « philosophie chrétienne » du travail, enfin, souligne l'aspect religieux au travail. Elle y voit un moyen de collaborer à la création et à la Rédemption ainsi qu'une œuvre de charité envers les autres comme envers moi-même.

C'est ce qu'exprimait très heureusement, au nom du Saint-Père lui-même, Mgr Montini, alors Pro-Secrétaire d'Etat, en s'adressant, le 7 octobre 1949, au président de la 26e Semaine Sociale Canadienne :

« Loin d'être pour l'homme une humiliation et une dégradation, comme l'estimait la société païenne avec l'esclavage, le travail est, au contraire, l'un de ses plus incontestables titres de noblesse. On oublie trop que, même au Paradis terrestre, le travail était à l'honneur. Sans doute s'accomplissait-il alors dans la facilité et la joie. Ce n'est qu'après la prévarication d'Adam que la terre, à son tour, se rebellant contre l'homme, ne peut plus être domptée qu'au prix d'un travail opiniâtre, devenu peine et expiation. Mais n'y aperçoit-on pas déjà le dessein miséricordieux du Créateur ? L'humanité déchue trouvera là, en effet, l'un des principaux éléments de sa réhabilitation, de sa rédemption » [10].

Le travail a tout d'abord une valeur sacrée parce qu'il permet à l'homme de s'unir à l'œuvre du Dieu Créateur et Providence. C'est une des leçons les plus précieuses de S. Thomas d'avoir montré que l'action de l'homme — hors du péché évidemment — ne se juxtapose pas à celle de Dieu mais y collabore à titre de cause seconde. Par le travail, l'homme accomplit vaille que vaille la tâche qui lui avait été confiée au début : il domine la terre, l'humanise, la rend plus féconde. Sans doute Dieu n'a pas besoin de notre aide. « Il dit et les choses sont faites ». Mais c'est une marque de sa délicatesse infinie de nous permettre d'avoir une modeste part dans le déroulement des événements et dans l'embellissement du monde. Conscient de cette responsabilité, l'homme cessera de profaner le monde et de le violenter pour le grandir selon le plan de Dieu. Etre à la fois spirituel et matériel, l'homme met ainsi l'emprise de l'esprit sur le monde matériel qu'il transforme et améliore, en prenant possession et en utilisant les ressources multiples mises par Dieu au sein du monde pour que l'homme s'en serve. L'homme, qui a été créé pour travailler, trouve d'ailleurs dans cette activité la manière par excellence de ressembler à Dieu. Comme Dieu, à sa place, l'homme peut être dans le monde cause d'effets nouveaux.

On peut aller plus loin encore et dire que le travail peut être une participation à la rédemption. Les rudesses et les souffrances du travail comme sa monotonie, sa platitude, sa fatigue ont un sens nouveau pour qui a perçu le problème de la rédemption en voie d'achèvement... S. Paul parle de l'achèvement des « souffrances du Christ par son corps qui est l'Eglise ». Les souffrances du travail, acceptées et offertes, peuvent aussi s'enraciner dans la rédemption du Christ. Il y a ici occasion de réparation personnelle, moyen d'apostolat et mérite d'intercession pour les autres. Le travailleur apporte au monde matériel la grâce de la rédemption en le faisant collaborer au progrès humain. Par le progrès technique l'homme se dégage peu à peu de la servitude matérielle.

Dans ces conditions le travail est un bénéfice pour soi et pour autrui. Pour l'ouvrier, le travail bien ordonné apporte au plan psychologique, le plaisir de la création, de l'affirmation de soi, de la valeur personnelle. Au plan surnaturel, il lui est une occasion de purification et d'expiation. Ici comme ailleurs les douleurs humaines apparaissent comme un moyen d'ascension. En plus du mérite qu'il procure, le travail apparaît comme un moyen de se dominer, de se parfaire. En son radiomessage du 24 décembre 1942, Pie XII déclarait :

« Qui veut que l'étoile de la paix se lève et se repose sur la société doit donner au travail la place

[8] Bien des travaux ménagers ont été allégés à partir du jour où il n'y a plus eu de « bonnes » et où les maîtresses de maison ont dû les assumer elles-mêmes.

[9] On verra par exemple F. Baumgarten, *Psychologie et facteur humain dans l'entreprise*, Paris, 1948 et A. Carrard, *Psychologie de l'homme au travail*, Paris, 1953.

[10] *Relations humaines et société contemporaine*, t. I, p. 150.

que Dieu lui a donnée dès l'origine. Comme moyen indispensable de conquête du monde, moyen voulu par Dieu pour sa gloire, tout travail possède une dignité inaliénable et, en même temps, un lien étroit avec le perfectionnement personnel, noble dignité et prérogative du travail, que ne dépriment ni la peine ni le fardeau qu'il faut accepter comme conséquence du péché originel, en esprit de soumission et d'obéissance à la volonté de Dieu » [1].

* *

Pour les autres, le travail apporte toute une série de biens matériels, comme le remarquait Léon XIII dans *Rerum Novarum* [2] : « C'est le travail de l'ouvrier, travail des champs ou de l'usine qui est surtout la source féconde et nécessaire de la richesse des nations. Bien plus dans cet ordre de chose, le travail a une telle fécondité et une telle efficacité qu'on peut affirmer sans crainte de se tromper que seul il donne aux nations la prospérité. » Nous pouvons conclure par ces mots de S. S. Pie XII aux Agriculteurs Italiens (15 novembre 1946) : « Le travail unit les hommes au service du peuple, dans un effort commun pour le perfectionnement de chacun et de tous à la gloire du Créateur et du Rédempteur. » [3]

Ph. DELHAYE.

* *

BIBLIOGRAPHIE

ALLO E. B. : *Le travail d'après S. Paul*, Paris, Lethielleux, 1914 ; *Paul, faiseur de tentes*, dans *Vie Spirituelle*, t. III, 1937, p. 147-159.
AUGUSTIN (Saint) : *De Opere monachorum*, P. L., XL, col. 547 sq.
BARTOLI H. : *Les chrétiens vers une civilisation du travail*, Lyon, 1952.
BASILE (Saint) : *Le Riche et l'argent*, dans *Vie Spirituelle* (Textes anciens), t. III, 1937, p. 174-183.
BAYART P. : *L'homme et la machine dans notre civilisation industrielle*, Lille, 1954.
BERDIAEFF N. : *L'homme et la machine*, Paris, 1933 ; *Un nouveau Moyen Age*, Paris, 1927 ; *Le sens de l'acte créateur*.
BORNE E. et HENRY Fr. : *Le Travail et l'Homme*, Paris, Desclée de Br., 1937.
BORNE E. : *Travail et Sainteté*, dans *Vie Spirituelle*, t. III, 1937, p. 127-146.
BOUGLÉ C. : *Autour de la Philosophie du travail*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. XXXII, 1925, p. 111-122.
BOUGLÉ C. et LEFRANC G. : *Histoire du travail et de la civilisation*, Paris, 1938.
DE BOVIS A. : *Le sens catholique du travail et de la civilisation*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, t. LXXII, 1950, p. 357-371 ; 468-478.
BRAUN F. M. : *Le Fils du Charpentier*, dans *Vie Spirituelle*, t. III, 1937, p. 113-126.
BRIEFS G. : *Le Prolétariat industriel*, Paris, 1936.
BRUNET R. : *L'honneur du travail*, X. Mappus, Le Puy, 1943.
CHARLES P. : *Créateur des choses visibles*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, t. LXVII, 1940, p. 261-279.
CHENU M. D. : *Spiritualité du travail*, Paris, 1941 ; Liège, 1947 : — *Pour une Théologie du Travail*, dans *Esprit*, t. XX, 1952, p. 1-12 ; — *Théologie du Travail*, dans « Sources », n° 9, 1953, p. 19-30.
CLAVIER H. : *Le Christianisme et le Travail*, Paris, 1911.
COULET P. : *Le Travail dans la vie de l'homme*, Paris, Spes, 1945.
COURTADE G. : *La valeur du travail humain au regard du Christ*, dans *Travaux de l'Action Populaire*, n° 18, 1948, p. 161-166.

[1] R. Kothen, *L'enseignement social de l'Eglise*, p. 231.
[2] *Ibidem*, p. 227.
[3] *Ibidem*, p. 228.

DENIS A. : *Parmi les Hommes. Essai de spiritualité ouvrière*, Paris, 1949.
DESROCHES H. C. : *Mystique du travail*, dans *Masses Ouvrières*, n° 23, 1947, p. 1-6.
DEVOLDER P. N. : *Éthique du Travail*, Paris, 1942.
DIDIER C. : *Eschatologie et Engagement chrétien*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, t. LXXV, 1953, p. 3-14.
DILLARD V. : *L'honneur d'être ouvrier*, dans *Masses Ouvr.*, n° 7, 1945, p. 62-66.
DONCŒUR P. : *L'Evangile du Travail*, Paris.
DUBARLE A. M. : *Le gémissement des créatures dans l'ordre divin du cosmos* (*Rom.*, VIII, 19-22), dans *Rev. des Sciences Phil. et Théol.*, t. XXXVIII, 1954, p. 445-465.
DUBREUIL H. : *Standards*, Paris, Grasset, 1929 ; — *Employeurs et Salariés en France*, Paris, 1930 ; — *La République industrielle*, Paris, 1931 ; — *Le travail et la Civilisation*. Esquisse de l'Histoire et de la Philosophie du Travail, Paris, 1953.
DUTHOIT E. : *L'économie au service de l'homme*, Paris, 1932.
Espérance (L') chrétienne dans le monde d'aujourd'hui, Evanston, 1954 (Paris, 1955), 6e partie, p. 427-469.
FEBVRE L. : *Travail : évolution d'un mot et d'une idée*, dans *Journal de Psychologie*, 1948, n° 1, p. 19-28.
FOLLIET J. : *Morale Sociale*, Paris, 1937 ; — *Spiritualité du travail*, dans *Foyers*, avril 1953, p. 149-153.
FRIEDMANN G. : *La Crise du Progrès*, Paris, 1936 ; — *Humanisme du travail et humanités*, Paris, 1950 ; — *Problèmes humains du machinisme industriel*, Paris, 1951 ; — *Technique et condition ouvrière*, dans *Esprit*, t. XIX, 1951, p. 115 ; — *Où va le travail humain ?* Paris, 1951 ; — *L'Encyclopédie et le travail humain*, dans *Annales*, t. VIII, 1953, p. 53-62.
GARRIGUET Ch. : *Nécessité et Dignité du travail*, « Semaine Soc. de France », Dijon, 1906, p. 89-109.
GERLAUD P. : *Le travail des fils de Dieu*, dans *Masses Ouvr.*, n° 94, 1954, p. 29 sq. ; — *Liberté pascale dans l'esclavage du travail*, id. n° 97, 1954, p. 9 sq.
GLORIEUX P. : *Le Mouvement Jociste et la Mystique chrétienne du travail*, dans *Vie Spirituelle*, t. III, 1937, p. 189-210 ; — *Le travail et la Sainte Vierge*, dans *Maria*, t. I, Paris, Beauchesne, 1949.
GRÉGOIRE DE NYSSE (Saint) : *De Hominum Opificio*, P. G., XLIV, col. 123-256.
GUELLUY R. : *Le Travail dans la vie du chrétien*, Bruxelles, 1953.
GUILLUY P. : *Progrès technique, travail et humanisme*, dans *Masses Ouvr.*, n° 84, 1953, p. 13-27.
GUITTON Paul : *Le travail attrayant*. Thèse.Rennes, 1935.
GURVITCH G. : *Industrialisation et Technocratie*, Paris, 1948.
HAESSLE J. : *Le Travail*, traduction E. Borne et P. Linn, Paris, 1933.
HAIDANT P. : *La crise morale et la sauvegarde du travail humain*, Paris, 1953.
HAYEN A. : *Le sens chrétien du Travail*, dans *Dossiers de l'Action Soc. Cath.*, t. XXVIII, 1951, p. 581-601 ; 698-716.
HOYOIS G. : *Travail de l'homme, travail humain*, dans *Rev. Diocés. de Tournai*, t. VII, 1952, p. 289-305.
HUBY J. : *Religion et Vie*, dans *Etudes*, t. CXXII, 1935, p. 584 sq.
JULLIAN C. : *La loi morale du travail*, dans *Rev. des Cours et Conf.*, t. XL, 1938, p. 3-22.
LACROIX J. : *La Notion du Travail*, dans *Vie Intellectuelle*, juin 1952, p. 4-31 ; — *Les Sentiments et la vie morale* (p. 60 sq). Paris, 1952.
LAISNEY P. : *Pour un Travail chrétien*, Paris.
LECLERCQ J. : *Leçons de Droit naturel*, t. IV, 2e partie, Namur, 1946.
LEENHARDT F. J. et PITTET A. : *Le chrétien devant le Travail*, Genève, 1941.
LEGRAND P. : *L'homme et l'univers dans la Philosophie de S. Thomas*, t. II, l. 2, ch. 1, Paris.
LÉON XIII : Cfr. *Encycliques, messages et discours de Léon XIII, Pie XI et Pie XII sur les questions sociales*, Lille. Edit. de la Croix du Nord, 1954.
LESCANNES P. : *Psychologie ouvrière et sens chrétien du travail*, Paris, 1940.
MOYEZ M. : *Personne et propriété commune*, Paris, 1954.

LUYPAERT L. : *Spiritualité du travail*, dans *Rev. Dioc. de Tournai*, I, 1946, p. 606-621 ; — *Nature et Noblesse du travail*, id., IV, 1949, p. 193-213.
MALCOR M. : *Au-delà du Machinisme*, Paris, 1937 ; — *Le Travail et les techniques*, Paris, 1949.
MALEVEZ L. : *Philosophie chrétienne du progrès*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, t. LXIV, 1937, p. 377-385.
DE MAN H. : *Au-delà du Marxisme*, Paris, 1929 ; — *La joie au travail*, Paris, 1930 ; — *Positions de départ*, dans *Sources*, n° 9, 1953, p. 97-110.
MARCEL G. : *Etre et Avoir*, Paris, 1935.
MARITAIN J. : *Humanisme intégral*, Paris, 1936 (ch. 2 et 6) ; — *Action et Contemplation*, dans *Revue Thomiste*, 1937, p. 18-50.
MASURE E. : *Théologie du travail*, dans *Suppl. à la Vie Spirit.*, t. III, 1937, p. (65)-(79).
MEYERSON I. : *Le Travail : une conduite*, dans *Journal de Psychologie*, 1948, I, p. 7-18.
DE MONTCHEUIL Y. : *Problèmes de Vie Spirituelle*, Paris, 1947 (ch. 10 et 16).
MOUNIER E. : *L'affrontement chrétien*, Paris, 1948.
MOUROUX J. : *Le sens chrétien de l'homme*, Paris, 1945.
PLAQUEVENT J. : *Le prolétaire et le bourgeois*, dans *Esprit*, t. XIX, 1951, p. 20 sq.
RENARD R. G. : *L'Eglise et la question sociale*, Paris, Edit. du Cerf, 1937 (ch. 5) ; — *Le sens chrétien du travail intellectuel*, dans *Vie Spirituelle*, t. II, 1937, p. 129-145.
RIDEAU E. : *Consécration. Le Christianisme et l'activité humaine*, Paris, Desclée de Br., 1936 ; — *Mystique du Travail*, dans *Rev. de l'Action Populaire*, n° 40, mai 1950, p. 325-339.
RONDET H. : *Eléments pour une Théologie du travail*. dans *Nouv. Rev. Théol.*, t. LXXVII, 1955, p. 27-48; 122-143.
ROUET DE JOURNEL M. J. : *Textes ascétiques des Pères de l'Eglise*, Fribourg, Herder, 1947.
RUYER R. : *Métaphysique du travail*, dans *Rev. de Mét. et de Morale*, 1948, p. 26-54 ; 190-215.
Semaines Sociales de France : Saint-Etienne, 1911, « Le Travail » ; Besançon, 1929, « Les nouvelles conditions de la vie industrielle » ; Clermont-Ferrand, 1937, « La Personne Humaine en péril » ; Lille, 1949, « Réalisme économique et progrès social ».
SIMON Y. : *Trois Leçons sur le Travail*, Paris, Téqui, 1938.
Spiritualité du Travail, n° spécial : *Sources*, n° 9, 1953.
Théologie du Travail, n° spécial : *La Revue Nouvelle*, I, 1953.
THÉRY R. : *Avoir et Propriété*, dans *Mélanges de Science Religieuse*, Lille, 1951, p. 85-110.
THILS G. : *Théologie des réalités terrestres*, t. I : Préludes, Paris, 1946 ; — *La Théologie et le Travail*, dans *Collectanea Mechliniensia*, 1947, p. 53-58.
TIBERGHIEN P. : *Sens chrétien et vie sociale*, Paris, 1954.
TILGHER A. : *Le Travail dans les mœurs et les doctrines*, Paris, 1931.
Travail (Le) et l'homme, n° spécial : *Esprit*, n° 10, 1933.
VANCOURT R. : *Marxisme et Pensée chrétienne*, Paris, 1948.
VANGHELUWE V. : *De valore laboris humani*, dans *Col. Brugenses*, 1950, p. 129-138.
VIALATOUX J. : *Signification humaine du travail*, Paris, 1953.
VIGNAUX P. : *Travail et Théologie. Notes en marge de Proud'hon*, dans *Journal de Psychologie*, 1948 (1), p. 65-68.
VOILLAUME R. : *Au cœur des masses*, 3e partie, ch. 7 : « Le Travail », Paris, 1952.
VUILLEMIN J. : *L'être et le travail*, Paris, 1948.
DE WARREN H. B. : *Le Travail manuel chez les moines*, dans *Suppl. Vie Spirituelle*, t. III, 1937, p. (80)-(123).
WEIL S. : *La Condition Ouvrière*, Paris.
ZUNDEL M. : *Théologie de la peine humaine*, dans *Economie et Humanisme*, t. VI, 1950, p. 1-4.
Travail et Contemplation, Paris, 1949.
Le mineur de fond, dans *Masses Ouvr.*, n° 38, 1948, p. 60-69.
Pour une civilisation du Travail, dans *Esprit*, t. XIX, 1951, p. 209-217.

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE *

SOMMAIRE

I. — DIEU, UN ET TRINE. — 1. Ch. de Moré-Pontgibaud, *Du fini à l'Infini*. — 2. « Lumière et Vie », *Le Mystère de la Sainte Trinité : données bibliques, développements historiques*. — 3. Bernard Piault, *Le Mystère du Dieu vivant, un et trine*.

II. — LA GRACE. — 4. M.-J. Scheeben, *Nature et Grâce*, trad. de B. Fraigneau-Julien. — 5. Jean Daujat, *La grâce et nous, chrétiens*.

III. — FOI. TRADITION ET MAGISTÈRE. — 6. Henry Duméry, *La Foi n'est pas un cri*. — 7. Paul Nau, *Le Magistère pontifical ordinaire, lieu théologique*.

IV. — QUESTIONS SACRAMENTAIRES. — A) Baptême. Confirmation. — 8. S. Thomas d'Aquin, « Somme théologique » : *Le baptême. La Confirmation*, trad. et notes par P. Th. Camelot.

B) Messe, Eucharistie. — 9. E. Masure, *Le Sacrifice du Chef*. — 10. Ch. Journet, *La Messe, présence du sacrifice de la Croix*. — 11. I. Filograssi, *De sanctissima Eucharistia, quæstiones dogmaticæ selectæ*.

C) Ordre. — 12. Joseph Lécuyer, *Prêtres du Christ, le sacrement de l'ordre*. — 13. Humbert Bouëssé, *Le sacerdoce chrétien*.

V. — VARIA. — 14. J. Hervé, *Manuale theologiæ dogmaticæ*, vol. IV. — 15. E. Beau de Loménie, *L'Eglise et l'Etat*, — 16. Roger Baron, *Science et Sagesse chez Hugues de Saint-Victor*. — 17. John H. Wright, *The Order of the Universe in the Theology of St Thomas Aquinas*. — 18. H.-D. Saffrey, *Sur un livre du P. Dondaine, Les secrétaires de S. Thomas*. — 19. Un cinquantenaire : la « *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* ». — 20. « Revue des Etudes augustiniennes », *Memorial Gustave Bardy* (2).

I. — DIEU, UN ET TRINE

1. — Une remontée de l'intelligence humaine vers Dieu, tel est le thème du livre du R. P. Ch. de MORÉ-PONTGIBAUD, S. J., « **De fini à l'Infini** : *introduction à l'étude de la connaissance de Dieu* »[1].

Les œuvres d'un S. Grégoire de Nysse, d'un S. Augustin, d'un Pseudo-Denys, d'un S. Bonaventure apportaient à ce sujet des richesses insoupçonnables : de l'élucidation qui s'imposait à elles, S. Thomas a été au XIIIe siècle le principal artisan.

« Une continuation, nous dit l'A., eût été fort désirable. Or l'on doit constater que les théologiens postérieurs se sont presque toujours contentés d'exposer, de synthétiser, de mettre en relief les résultats obtenus par le travail et le génie du Maître, ou, s'ils n'étaient pas d'accord avec lui, de le critiquer plus ou moins subtilement... Il en est résulté une lacune permanente, que les meilleurs esprits de notre temps, et les plus attachés aux doctrines traditionnelles, sentent actuelle-

* Notre dernière *Chronique* date du 31 mai 1956. Auteurs et lecteurs voudront bien excuser le retard apporté à quelques recensions. A mesure que les années s'ajoutent aux années — et il faut le confesser, les fatigues aux fatigues — un ralentissement inévitable s'impose à une vieillesse qu'accablent trop de travaux.

[1] Ch. de MORÉ-PONTGIBAUD, *Du Fini à l'Infini. Introduction à l'étude de la connaissance de Dieu*. — In-8 de 212 p. Paris, 1957, Aubier (éditions Montaigne). — Ce volume fait partie des études publiées sous la direction de la Faculté de théologie S. J. de Lyon-Fourvière.

ment le besoin de combler, tout particulièrement en ce qui touche à « l'analogie révélée », besoin de « généraliser » la théorie des Noms divins en l'appliquant et l'adaptant à l'ensemble des moyens de nature, de révélation et de grâce qui nous ont été départis pour connaître Dieu » (*Préface*, p. 7).

On entrevoit, dans cette affirmation liminaire, non seulement l'objet du thème qui sera développé, mais encore la synthèse que l'A. va s'efforcer de réaliser. Après sa restauration et son renouvellement, la philosophie scolastique s'est trouvée en face de plusieurs philosophies avec lesquelles le dialogue était possible et qui avaient conquis des sympathies et même des adhésions parmi les catholiques. On cite le blondélisme, le bergsonisme, les formes croyantes de l'existentialisme. C'est ce dialogue qu'engage ici notre auteur.

Le dialogue s'amorce sur le terrain de l'analogie. Constatant le terme où ses idées le conduisent, notre esprit pense l'infini en fonction et sous le vêtement du fini. C'est sous cet aspect que nous pouvons connaître et dire ce qu'il nous est possible d'affirmer sur l'espèce de communauté ou d'unité que nous reconnaissons entre nous et Dieu. Unité analogique qu'il faut essayer de se représenter et d'exprimer en formules. Les scolastiques se sont efforcés de trouver la formule de cette analogie. Si l'A. s'attache tout d'abord à la théorie suarézienne de l'analogie de simple proportion, c'est pour arriver bientôt à l'analogie thomiste de proportionnalité, qui permet de saisir et d'exprimer « une égalité entre des inégaux qui sont comparés entre eux selon la loi de leurs proportions internes ». Ainsi nous trouvons « les degrés des êtres, c'est-à-dire une série de natures qui, participant toutes, quoique inégalement, à la seule et même Unité première, se présentent nécessairement comme une hiérarchie organisée et, par conséquent, non seulement se relient et s'étagent selon la mesure de leur ressemblance générale au Parfait, mais se peuvent, en outre, comparer plus strictement entre elles selon l'harmonie intérieure, le rapport déterminé et semblable de leurs parties constituantes (nature et facultés, essence et être, etc.) » (p. 86).

Est-il possible de rapprocher de ces formules traditionnelles les formules modernes, où l'on soupçonne quelque défiance à l'égard de la portée de l'intelligence ? L'A. le pense avec le P. Auguste Valensin :

> Le problème étant de saisir et d'exprimer correctement l'espèce d'unité reliant les natures qui, *purement* et *simplement*, sont différentes, on est amené à étreindre cette unité, en considérant des natures non pas directement et en elles-mêmes, mais *relativement*, selon une similitude de rapports qui s'exprime par une proportion. Ici toutefois, les rapports qui fondent cette proportion ne seront pas, comme dans la proportionnalité thomiste, intérieurs aux natures considérées (rapports d'harmonie entre les parties), mais extérieurs : un effet ou, d'une manière plus générale, une fonction de ces natures fournira le point d'appui. Cet effet (ou cette fonction) devra être, dans les deux cas, identique (ou du moins susceptible d'être ramené à l'identité d'un même concept), et tel qu'il puisse servir à qualifier intrinsèquement la nature considérée. Ainsi l'on aura comparé ces deux natures, non pas selon leur propre manière d'être, mais à raison d'une manifestation extérieure identique.

Tel est le point de vue initial adopté par le P. Valensin dans *A travers la Métaphysique* (p. 218), et que le P. V. a jugé lui-même utile de compléter. Laissons encore ici l'A. développer le thème :

> (Cette formule) schématise clairement le premier stade du processus de remontée analogique, celui que la tradition appelle *Via affirmationis*. Utilisant avec élégance les données de la psychologie, elle nous permet de mieux réaliser pourquoi et comment l'on peut, en certains cas, penser valablement ce qui appartient à une nature inconnue, sous les espèces de ce qui appartient à une nature accessible à notre expérience. Ainsi elle satisfait en partie le *desideratum* de l'inquiétude moderne (possibilité de l'affirmation), en nous prémunissant contre les difficultés que nous rencontrerons ensuite et dont elle a nettement conscience (profonde diversité des termes analogues).
>
> Mais elle semble déficiente dans la représentation des stades ultérieurs, et nous croyons que l'on peut aller plus loin. La *Via eminentiæ*, notamment, se dérobe à notre étreinte. Le rapport d'effet à cause pouvant être lui-même analogique, et de plus reliant, au moins dans l'un des couples, des analogues, le mystère de la sublimation se trouve ici complètement dissimulé sous les signes d'égalité et de rapport. Il y a, croyons-nous, dans la notion d'analogie (surtout quand elle est appliquée aux transcendentaux et expressément étendue à l'Infini), quelque chose de plus qu'une comparaison entre divers rapportés à une fonction commune, il y a la perception confuse d'une gradation entre ces divers, dont il faut essayer de donner une représentation correcte ; et c'est à quoi s'efforce, non sans bonheur, la proportionnalité thomiste. Sans doute, quand il s'agit de l'Infini, cette représentation a ses difficultés et ses conventions. Mais l'usage de la proportion, indifférente à la grandeur des termes constitués en rapports, et ouvrant ainsi, sans limites, la série de ses « rapports » égalisés entre eux selon l'identité de leur rythme intérieur, nous donne, *d'une diversité qui s'ouvre à l'éminence parce qu'elle recèle en soi l'unité*, une représentation puissante que nous cherchons ailleurs et qui est irréprochable à condition d'être appuyée et sagement interprétée (p. 90-92, *passim*).

L'analogie qui s'exerce entre fini et Infini est non seulement dans l'ordre du connaître, mais dans l'ordre de l'être. L'analogie de proportionnalité achève ainsi et complète l'analogie de proportion ou d'attribution. Mais ici notre pouvoir de représentation est dépassé par l'ampleur de l'objet, et, pour concevoir par en bas l'unité du fini et de l'Infini, il faut « nous élever au-dessus de nous-mêmes et suivre le mouvement ascensionnel dans lequel est engagé notre penser, notre vouloir et notre agir vers l'unique Parfait en lequel toute aspiration et toute exigence se réalisent, et auquel nous ne pouvons nous comparer que par cette relation de dépendance totale selon laquelle Il explique tout ce que nous sommes » (p. 97).

L'analogie métaphorique vient à notre secours quand il s'agit de la connaissance des attributs « métaphoriques ». On eût désiré plus de précision sur la distinction des attributs « absolus » et des attributs métaphoriques. Quelques indications lui suffisent :

> Ici, écrit-il, nous trouvons dans la trame même du tissu, dans la substance de l'objet qui nous sert de point de départ, une limite très nette : des dimensions, des grandeurs numériques toutes les fois (et c'est le plus fréquent) qu'il s'agit de métaphores se référant à des qualités matérielles, tout au moins à des déter-

minations intérieures de nature à être ceci et pas cela, lorsque nous concevons Dieu sous le vêtement d'une espèce particulière, même purement spirituelle, *v. g.* d'un ange (p. 101).

Retenons simplement que « la métaphore n'est qu'une application (réduite à l'art du langage) des moyens selon lesquels le sensible contribue à l'expression du spirituel et de l'infini par la beauté » (p. 103). Par comparaison avec l'analogie dont il a été précédemment question, on doit retenir cette différence :

Dans les cas d'analogie propre... les imperfections n'entrent point directement, mais seulement par référence, dans la notion qui est affirmée de l'objet, et par le jeu même des affirmations et des négations, s'en distinguent clairement ; — dans les cas d'analogie métaphorique, ni le matériel n'est pensé à part du spirituel, ni le fini à part de l'infini, mais bien au contraire ils sont perçus indistinctement, l'un par l'autre, l'un *à travers* l'autre, dans un même mouvement de pensée qui prend son point d'appui dans l'inférieur en tant que représentation du supérieur, pour dépasser le premier par son ouverture et son élan, sans le quitter par l'abstraction... (p. 107).

Un tel procédé serait inopérant dans une philosophie moniste ou strictement dualiste ; mais dans l'orientation de la philosophie bergsonienne ou dans l'idéaliste existentiel de Le Senne, on pourrait trouver, semble-t-il, plus d'un point de contact avec cet exposé et comme un cadre où l'on pourrait situer une explication analogue. Néanmoins, ni la métaphore, ni l'art ne saurait jouer ici un rôle proprement directeur, tant qu'on reste *dans l'ordre de l'analogie naturelle ;* mais, la révélation une fois supposée, les procédés de connaissance se trouveraient transformés.

C'est ici que l'A. aborde le centre et comme le couronnement de sa thèse. C'est, si l'on veut, la transposition pleinement orthodoxe de la pensée esquissée jadis par M. Blondel dans *La philosophie et l'esprit chrétien* (cf. *Ami,* 1947, p. 784). Nous sommes ici en face d'une descente ou plutôt d'une condescendance qui nous permet non seulement de connaître Dieu, mais de le posséder et, dans un sens très réel, de vivre de lui, de le « vivre ». En se référant au cas type de l'Incarnation, on peut reconnaître, dans l'ensemble du révélé, « une série d'affirmations utilisant *des notions* se servant *d'images* ou de *symboles ;* et, enveloppant tout cela, des actions, une vie, un comportement, bref, la *manifestation d'une Personne.* » Images, métaphores, symboles recouvrent les notions relativement concrètes : père, fils, engendré, génération, etc., qui aboutissent, par les comparaisons de la théologie augustinienne, aux sujets très concrets dont les appellations ont valeur de noms propres : Père, Fils, Esprit.

Toutefois, la notion de l'Esprit, mystérieuse et, pour nous, particulièrement ineffable, nous oblige à réfléchir pour comprendre

qu'une pareille notion, dont l'évolution s'est poursuivie à travers et par le moyen d'une série de métaphores, et dont les contours, même après des siècles de réflexion et de méditation, apparaissent *sur tel ou tel point,* si complexes, si fuyants, si impossibles à enserrer, se serait depuis longtemps évaporée en abstractions et aurait été... en péril de relégation dans l'arrière-magasin des fictions théologiques, si elle n'eût été, non seulement dirigée d'en haut dans son développement, mais, plus encore, mise par le révélateur en étroite et évidente connexion avec un fait, et, par là même posée, devant nos esprits humains, en pleine lumière de réalité...

La révélation des « profondeurs de Dieu » que l'Esprit scrute et pénètre (I Cor., II, 10) et dont l'Esprit est le terme, s'est déroulée à partir du Verbe fait chair, nous racontant ce qu'il voit dans le sein du Père — mieux encore, se montrant à nous comme Fils, et, de là, conduisant nos regards par une sorte de réflexion et de projection, sur l'ensemble du mystère divin... (p. 141).

Voilà bien la révélation centrale — le Verbe Incarné — qui a transformé le mode et la valeur de notre connaissance des réalités divines. Ayant centré son travail sur la révélation que constitue le Verbe Incarné par sa parole, son action, toute sa vie personnelle, l'A. poursuit l'étude de cette révélation centrale dans ses préparations, ses résonances, ses extensions, soit au cours de l'histoire humaine, soit au fond des âmes qu'elle atteint. Dans un dernier chapitre qui est comme la conclusion du volume, sont décrites « les étapes de la remontée », de l'itinéraire qui, partant des réalités finies, dirige les esprits et les âmes vers la connaissance et, avec le secours de la grâce, la possession de l'Infini.

On lira avec profit ce beau livre, d'une haute valeur théologique et dont les idées permettront de comprendre ce que l'on peut retenir de thèses philosophiques qui, au moment de leur apparition, ont pu provoquer quelque étonnement, mais dont la convergence vers la théologie catholique n'est pas irréalisable. L'athéisme contemporain est lui-même étudié dans ses causes : ce qui donne au volume du P. de Moré-Pontgibaud une valeur apologétique non négligeable.

* *

2. — « Lumière et Vie ». **Le mystère de la Sainte Trinité.** — Deux fascicules sont consacrés au Mystère de la Sainte Trinité : 1° Données bibliques ; 2° Développements historiques [2].

L'éditorial qui, dans le premier fascicule, en résume le contenu, sera notre meilleur fil conducteur pour présenter les six études consacrées aux données bibliques. — Tout l'Ancien Testament est centré sur la révélation progressive de la notion et de l'être de Dieu. Tout cumule dans l'affirmation sans cesse répétée de son unicité. Sans doute Israël n'a pas le monopole du monothéisme : en Egypte et chez les philosophes grecs, on trouve une aspiration profonde vers l'unité de Dieu. Mais il n'empêche que l'Ancien Testament est le lieu de cette perpétuelle affirmation. Affirmation qui se renouvelle sous la dictée progressive de Yahveh lui-même... Dès ce moment cependant, par des personnifications, on pouvait de loin, de très loin, apercevoir ce que serait la révélation trinitaire. L'Esprit, la Sagesse, la Parole semblent parfois vouloir faire éclater ce monothéisme absolu ; mais tout cela ne recevra sa lumière que par la révé-

[2] « *Lumière et Vie* », revue de formation doctrinale chrétienne, Saint-Alban-Leysse (Savoie), n. 29-30 (septembre-novembre 1956).

lation postérieure. M. GELIN, professeur aux facultés catholiques de Lyon, rappelle ici cette vision de la révélation ancienne.

Avec le Nouveau Testament, la perspective change du tout au tout. Dès les Evangiles synoptiques, deux personnes émergent : le Père et le Fils. Ces appellations reviennent sans cesse dans la bouche du Seigneur. Le R. P. GEORGE, S. M., précise la portée transcendante de ces expressions. Sans s'insurger contre la foi de son peuple, sans briser avec son culte, sans rejeter sa loi, Jésus se présente cependant comme « le Fils ». Il revendique lentement, doucement les prérogatives divines, les pouvoirs divins, avec une autorité supérieure à celle des plus grands prophètes. Il s'inscrit sur le même plan que Yahveh. Ses disciples finissent par croire en sa divinité et lui-même se déclare ouvertement le Fils de Dieu en face du grand public et devant les autorités du peuple. Vraiment, dès sa vie terrestre, le Christ a commencé la révélation trinitaire.

Cette révélation va se préciser et s'approfondir dès les premiers jours de l'Eglise : dès la Pentecôte, dès les premiers baptêmes, une autre personne divine entre en scène, le Saint-Esprit. Les paroles du Sauveur l'avaient plus ou moins clairement annoncée, et l'Eglise, devant l'invasion charismatique dans les Apôtres et les nouveaux baptisés affirme l'existence de cette troisième personne. On peut suivre, dans les écrits apostoliques les traces de cette foi trinitaire commençante. Elle est claire dans les formules liturgiques, dans les professions de foi, dans l'enseignement « kérigmatique ». Le R. P. TRÉMEL, O. P., a traité cette délicate question.

Le R. P. DUQUOC, O. P., la reprend chez saint Paul, en montrant les liens étroits qui, chez l'Apôtre, unissent le dessein salvifique de Dieu et la révélation de la Trinité. Pas plus que n'importe quel autre auteur du Nouveau Testament, S. Paul n'a parlé *ex professo* de la Trinité ; mais, dans ses écrits, les énumérations, les doxologies à forme tripartite sont nombreuses, preuve que la doctrine est déjà constituée pour l'Apôtre. Semées au courant d'écrits de circonstance, rien ne les y appelait, sinon la foi profonde de l'auteur qui ici et là s'exprime directement.

Restait l'auteur le plus important du Nouveau Testament pour notre sujet : S. Jean. La majorité des textes utilisés au cours des grandes controverses ariennes est empruntée à l'évangile « spirituel ». C'est cette révélation trinitaire, plus nette ici que partout ailleurs, qu'étudie M. GIBLET, professeur au Grand Séminaire de Malines. Le Père et le Fils apparaissent nettement distingués ; mais ce qui ressort est « l'ineffable réalité de l'Esprit ». Les textes johanniques le présentent comme une personne « réalisant cette œuvre de vivification et d'intelligence ; ils le situent dans une position extraordinaire avec le Père et le Fils. »

Cette révélation de la Trinité fut refusée par le judaïsme orthodoxe ; elle fut acceptée par le christianisme naissant ; entre les deux se plaça une marge, le judéo-christianisme. Dans cette marge, la foi juive monothéiste fit une place à Jésus, mais sans aller jusqu'à professer sa divinité : ce fut le commencement des premières hérésies, qui devaient sous diverses formes se prolonger jusqu'à l'arianisme. Le franchissement d'abîme que fut en milieu juif la révélation de la Trinité est parfaitement mis en lumière par M. DUPLACY, professeur aux facultés catholiques de Lyon.

Dans le second fascicule, relatif aux développements historiques, « on n'a pas voulu présenter une synthèse de l'histoire du dogme ou de la théologie, mais seulement retenir quelques aspects spécialement significatifs. »

Jésus-Christ, avons-nous dit, s'était affirmé le Fils, égal à celui qu'il nommait son Père, en même temps qu'il promettait à ses apôtres un Autre, le Paraclet. La manifestation de sa propre personnalité donnait consistance à l'affirmation des deux autres. C'était là le mystère à l'état naissant. Tandis que les exposés des plus simples catéchismes sur la Trinité utilisent les termes consacrés par les définitions dogmatiques de nature et de personne, on les chercherait en vain dans l'Ecriture, comme aussi l'affirmation explicite de la personnalité du Saint-Esprit. L'exigence d'une précision de langage s'est imposée dans la vie même de l'Eglise sous des influences diverses, principalement des hérésies à réfuter. Le R. P. CAMELOT, O. P., en s'attachant à l'œuvre du concile de Nicée, a montré « l'origine et la formation des formules dogmatiques ». C'est l'évocation, une fois close l'ère des grandes persécutions, de la crise arienne si redoutable pour la foi. L'A. a voulu moins revenir sur l'histoire de la controverse que de faire sentir au lecteur croyant comment le problème a jailli des plus anciennes formulations de la foi. A côté du souci de rester le plus près possible de l'Ecriture, un vocabulaire nouveau s'est imposé : recours à la Tradition, certes, mais aussi efforts d'approfondissement des théologiens. Entre des essais plus ou moins heureux, plus ou moins maladroits, l'Eglise a su discerner et retenir ce qui paraissait s'imposer pour garder et défendre le dépôt reçu.

Mais c'est la vérité de sa vie qui est en cause : les luttes doctrinales rejaillissent sur sa prière officielle. Dom ROUSSEAU, O. S. B., montre l'influence du progrès théologique et des définitions conciliaires sur la liturgie grecque. En soulignant le rôle majeur des Pères Cappadociens, l'A. présente un magnifique florilège de textes où se développe l'invocation des Trois Personnes. Liturgie eucharistique, profession de foi de la consécration épiscopale, tropaires de la Pentecôte (qui est en même temps chez les Byzantins fête de la Trintié), ces exemples rendront le lecteur sensible au lyrisme et à la richesse doctrinale de cette vénérable tradition.

« Lumière et Vie » ne pouvait nous laisser ignorer l'Angélique Docteur. C'est le R. P. PHILIPPE, O. P., qui nous présente « *Saint Thomas et le mystère de la très sainte Trinité* ». S. Thomas, en ce domaine, est le continuateur de S. Augustin, et a exploité les ressources de « la théorie psychologique », bibliquement suggérée par le 1er chapitre de la Genèse sur la création de l'homme à l'image de Dieu. Toutefois, et d'une manière décisive, S. Thomas a dénoncé la vanité de toute prétention démonstrative de ce mystère essentiellement surnaturel. L'étude du P. Philippe est menée le

plus souvent à l'aide des textes de S. Thomas lui-même : elle met en relief le nœud essentiel de la doctrine trinitaire, le mystère des processions divines.

Le mystère a ses répercussions dans la vie proprement mystique. Le R. P. OESCHSLIN les a étudiées particulièrement dans la théologie et la prédication de Maître Eckart. A cette spiritualité trop longtemps déconsidérée par le seul examen des propositions condamnées, l'A. consacre une introduction nuancée. Reprenant les conclusions de récents travaux, il rappelle que l'étude des œuvres latines du théologien aide à mieux comprendre l'intention de certaines formules paradoxales du prédicateur. Si intellectualiste que soit la mystique d'Eckart, elle ne se limite pas cependant à une spéculation sur le mystère de Dieu ; elle embrasse le tout de la vie chrétienne, liant intimement la charité envers le prochain à la vie trinitaire et l'expérience de l'unité du Corps mystique à l'expérience de la vie divine.

L'ensemble est complété par une analyse (R. P. DUQUOC, O. P.) de l'ouvrage récent de Welch, *La Trinité dans la théologie contemporaine*, soulignant la remise en valeur de ce mystère dans la théologie protestante depuis une quarantaine d'années.

* *

3. — C'est un précieux volume que celui de M. l'abbé PIAULT, professeur au Grand Séminaire de Sens, **Le mystère du Dieu vivant** [3]. Après la présentation des volumes précédents, nous n'en ferons pas l'analyse : elle nous conduirait à trop de répétitions. Il suffit de savoir que nous sommes ici en face d'un véritable petit traité de la Trinité, et non d'une série de vagues et brillantes élévations spirituelles sans rigueur ni limites et qui n'apprennent rien. Sans fatigue, mais non sans joies intellectuelles et spirituelles profondes le lecteur non spécialiste suit l'auteur dans son enquête à travers l'Ancien et le Nouveau Testament, la tradition des Pères et des théologiens, pour parvenir enfin à une substantielle synthèse doctrinale et aux applications spirituelles pleines de vie et d'actualité par lesquelles se clôt l'ouvrage.

Cet essai d'une théologie complète, à la fois positive et spéculative, et cependant destinée au grand public, est très certainement une réussite : les laïcs instruits s'initieront, grâce à ces pages claires et substantielles, à une connaissance plus approfondie d'un mystère dont l'importance pour la vie chrétienne n'est pas toujours mise en relief dans nos manuels d'instruction religieuse.

II. — LA GRACE

4. — La collection « Textes et Etudes théologiques » édite **Nature et Grâce** du grand théologien allemand Mathias Joseph SCHEEBEN, traduction française de B. Fraigneau-Julien, P.S.S. [4]. Déjà Dom Kerkvoorde a publié la traduction de deux ouvrages du même auteur, *Les Merveilles de la grâce divine, Les mystères du christianisme* (*Ami*, 1948, p. 626, 627), et de deux extraits de la *Dogmatique, Le mystère de l'Eglise et des sacrements* (id., p. 628), *La Mère virginale du Sauveur* (*Ami*, 1954, p. 290). « Nature et Grâce » est le premier ouvrage de Scheeben, qui l'a écrit, à l'âge de 26 ans, en 1861. Dans l'introduction, il exprime son dessein d'élaborer une ontologie surnaturelle, c'est-à-dire un ordre de connaissance et d'amour fondé sur la participation à la vie de Dieu par la grâce sanctifiante, ordre perfectionnant l'ordre naturel.

Il est difficile de présenter, même en résumé, une doctrine dont les multiples aspects recouvrent une richesse théologique incomparable. Des quatre chapitres qui constituent *Nature et Grâce*, le troisième est le plus important, non seulement par son étendue, mais encore et surtout par son enseignement. Le premier est consacré aux notices philosophiques utilisées dans l'étude ; le second s'attache à l'étude de l'ordre naturel : ordre humain, fondé sur la capacité active de connaissance et d'amour de l'homme envers Dieu. L'impossibilité pour l'homme de parvenir à une connaissance et à un amour parfaits dans l'ordre naturel est une impossibilité morale et non physique : elle provient non d'une impuissance essentielle des facultés, mais d'obstacles extérieurs entravant leur plein exercice. Le troisième chapitre a pour objet : *la grâce ou surnature et l'ordre surnaturel*. Précisons ici quelques notions plus spéciales.

Tout d'abord, la notion de « filiation adoptive »:

La filiation adoptive participe à sa manière à la triple union du Fils unique avec son Père.

Par la grâce nous avons tout d'abord une sorte de nouvelle nature semblable à la nature divine. Scheeben qualifie cette nouvelle nature de participation, qualité produisant une ressemblance avec la nature divine ; elle se distingue donc nettement de la possession par le Fils de la nature du Père en son identité numérique.

Cette première union entraîne une union de conjonction analogue à celle que le Fils unique possède envers son Père. La participation à la nature par la grâce est le fondement d'une union nouvelle de l'homme avec Dieu. Elle produit en effet une ressemblance naturelle consistant en la nature spirituelle de l'homme.

Enfin la créature élevée à la grâce de la filiation fait retour à Dieu en le prenant lui-même dans le mystère de sa vie intime comme objet de son activité par la connaissance et l'amour surnaturels. Cette activité constitue une troisième sorte d'union entre Dieu et la créature raisonnable. Car le mode de cette connaissance et de cet amour étant réellement divin, non seulement par son objet (objet matériel), mais par son motif (objet formel), cette double activité produit une union réellement nouvelle de l'homme avec Dieu. Ce n'est plus d'une manière seulement humaine que l'homme connaît et aime Dieu, mais d'une manière divine, à la manière même dont Dieu se connaît et s'aime (p. 16-17).

Ensuite, la notion de la grâce sanctifiante :

La grâce est un habitus entitatif, parce qu'elle réalise les deux caractères essentiels de cette qualité de l'être : elle est un perfectionnement *accidentel* et *permanent*.

Constituant un perfectionnement accidentel de la nature humaine déjà une et complète en elle-même, elle ne rend pas l'âme égale à Dieu mais la divinise réel-

[3] Collection « Je sais, je crois ». — Bernard PIAULT, professeur au Grand Séminaire de Sens. *Le mystère du Dieu vivant, un et trine*. — 126 p., 300 fr. Paris, Arthème Fayard.

[4] Collection « Textes et Etudes théologiques ». Mathias-Joseph SCHEEBEN, *Nature et Grâce*. Introduction, traduction et notes par B. Fraigneau-Julien, P.S.S. Un volume (15 x 20), 350 p., 990 fr. — Paris, Desclée de Brouwer.

lement. Inférieure à la nature humaine par son caractère accidentel, la grâce lui est cependant supérieure par la perfection immense qu'elle lui communique.

Le caractère permanent de la grâce constitue un deuxième trait qui justifie l'appellation d'*habitus*. De même que l'*habitus* opératif des vertus perfectionne une faculté dans l'accomplissement de ses actes propres, l'*habitus* entitatif de la grâce perfectionne la nature elle-même pour la faire participer d'une manière habituelle à la nature divine... Ce ne sont pas les facultés, mais la nature elle-même qui est élevée par la grâce à une sphère d'activité nouvelle qu'elle ne pouvait atteindre par elle-même (p. 20).

Les deux principales propriétés de la surnature sont la spiritualité et la sainteté surnaturelles qui sont attribuées au Saint-Esprit. En quel sens cette attribution ?

Cette spiritualité surnaturelle est attribuée au Saint-Esprit non au sens où elle serait la conséquence d'une relation particulière avec cette personne divine, mais parce qu'il est la cause efficiente et exemplaire de sa production, qu'il est l'objet de possession et de jouissance que nous trouvons en elle et qu'il soutient cette vie nouvelle comme le fait l'âme envers le corps. Mais Scheeben semble rejeter ici non seulement l'opinion de Petau sur une inhabitation propre au Saint-Esprit, mais aussi l'union nouvelle avec les personnes divines que la théologie appelle grâce increéée... (p. 22).

Le traducteur, à qui nous empruntons ce résumé, semble ici hésiter : c'est qu'à plusieurs reprises, même dans *Nature et Grâce*, Scheeben parle d'une union *nouvelle* avec Dieu. Dans *Der Katholik*, en réponse au P. Granderath, il affirmait que la possession de la substance divine et plus particulièrement du Saint-Esprit constitue avec la grâce créée le principe de notre filiation adoptive. C'est peut-être là la vraie pensée de Scheeben [5].

[5] Pour Scheeben, le Saint-Esprit nous serait donné d'une manière pour ainsi dire préliminaire et, de cette donation, résulte entre nous et lui une relation d'ordre moral, très réelle, se terminant uniquement à sa personne. La venue en nous des deux autres personnes ne serait que la conséquence nécessaire de ce premier contact. Les trois personnes seraient présentes à notre âme, mais à des titres divers : le Saint-Esprit comme donné par le Père et le Fils, ceux-ci comme inséparables de leur don. Aussi le don par excellence, le Saint-Esprit, précéderait en nous le don créé de la grâce et c'est en lui et à cause de lui que la Trinité tout entière s'établirait en notre âme. Et c'est alors, alors seulement, que s'accomplirait la transformation de notre âme par la grâce sanctifiante créée par une action commune aux trois personnes. Ainsi serait sauvegardée la thèse traditionnelle de la communauté d'action *ad extra* et de l'appropriation au Saint-Esprit de notre sanctification. C'est bien là, semble-t-il, la position exacte de Scheeben. Cf. *Die Mysterien des Christentums*, § 30, 5e éd., p. 118.

On sait que la thèse de Scheeben, lors de son apparition, fut vivement attaquée par Granderath. Son point le plus contestable est la comparaison établie avec l'Incarnation. De la possession *physique* de la nature humaine par le Verbe, en raison de l' « assomption » de l'humanité à l'être personnel du Fils, on conclut à la possibilité d'une possession *morale* de l'âme juste par la personne même du Saint-Esprit... Pour être possible à une personne divine, la possession morale et à titre vraiment personnel d'un être créé exigerait de sa part une propriété ou une faculté d'ordre moral ou lui appartenant en propre. Où trouver, dans le Saint-Esprit, cette propriété lui appartenant à titre spécial ? Il resterait à prouver qu'une possession simplement morale puisse déterminer une union personnelle. Enfin, il est inexact que, dans l'incarnation, le Père et le Saint-Esprit participent à la possession physique de l'humanité du Fils : la possession personnelle de l'âme par le Saint-Esprit exclurait donc plutôt la présence spéciale des deux autres personnes (*D.T.C.*, xv, 1852).

Le quatrième et dernier chapitre étudie l'union de la nature et de la grâce de la justification et de coopération de l'homme avec Dieu dans la production des actes surnaturels. La coopération de la nature avec la grâce amène Scheeben à parler de la distinction entre grâce suffisante et grâce efficace. Avec S. Thomas, il enseigne que cette distinction est physique et non morale, mais il rejette la notion d'une prédétermination *ad unum*. Voici comment il envisage le mode d'union de la nature et de la grâce ; la nature est considérée comme un pouvoir de faire le bien, possédant par la liberté une certaine autonomie sous le concours divin général. La grâce apparaît comme une forme, une détermination nouvelle au bien, supérieure à celle que la nature possède par elle-même, mais supposant l'existence de la nature, de sa tendance naturelle au bien et de sa liberté.

* *

5. — Ce qu'est la grâce pour nous, M. Jean DAUJAT l'explique dans un petit volume : **La grâce et nous.** [6]

L'introduction précise la signification chrétienne du mot « grâce ». Grâce ! «Quelque chose que l'homme est, par lui-même, quels que soient ses mérites et ses efforts, incapable d'obtenir, quelque chose que sa nature humaine ne comporte et ne réclame pas et qui ne lui est pas dû ». Description trop matérielle et que l'A. approfondit ensuite en rappelant la générosité de Dieu, dont le mystère de la grâce découvre l'Amour infini. Et cet amour de Dieu pour l'homme appelle par réciprocité l'amour de l'homme pour Dieu. Aussi faut-il s'arrêter à cette nouvelle définition :

La grâce est appel à l'échange d'amour entre Dieu et l'homme puisqu'elle est appel à adhérer par amour à l'amour que Dieu a pour nous. La grâce réalise l'échange d'amour entre Dieu et nous. La grâce est *échange d'amour, communion dans l'amour* entre Dieu et l'homme, puisqu'elle est *communication par Amour de Dieu à l'homme.*

Un chapitre préliminaire étudie les possibilités et les limites de la nature humaine. D'une façon absolue et qui peut-être ne tient pas suffisamment compte des aspirations de l'âme « naturellement chrétienne », l'A. ferme à l'homme toute possibilité de « sortir des limites de sa nature ». Trois chapitres se partagent la matière du volume.

Le premier étudie le don de Dieu à l'homme ou la grâce sanctifiante et montre ce qu'est la vie surnaturelle ; une telle vie suppose la révélation des vérités surnaturelles dont la connaissance par la foi commande l'amour envers Dieu, fin surnaturelle. La foi est entourée d'obscurité ; mais la charité, si elle est sincère, est nécessairement parfaite dès ici-bas. Et cette charité constitue l'essence de la vie chrétienne.

Cette essence de la vie chrétienne fait l'objet du second chapitre : charité, principe du mérite, principe du progrès dans l'intensité de la vie surnaturelle et dans la valeur de nos actes, principe, à l'heure de la mort, de la récompense ou, par

[6] Collection « Je sais, je crois ». Jean DAUJAT, *La Grâce et nous Chrétiens*, 124 p., 300 fr. — Paris, A. Fayard.

son absence, de la damnation. Mais la grâce sanctifiante seule ne suffit pas à assurer la persévérance du juste : l'A. adopte l'opinion reçue chez beaucoup de théologiens que la grâce actuelle est, *à chaque instant* (p. 95) nécessaire pour nous faire vivre et agir selon les exigences de la grâce sanctifiante. Mais le problème se pose de notre liberté sous l'action de la grâce : la solution indiquée est conforme aux principes thomistes :

La liberté humaine est une créature, ce qui veut dire... qu'elle n'a pas par elle-même l'existence, qu'elle n'existe qu'en recevant l'existence de Dieu. Donc la causalité créatrice de Dieu, loin de supprimer la liberté humaine, *la fait exister, lui donne l'être, et d'être ce qu'elle est, c'est-à-dire libre.*

Jésus-Christ est la source unique de la grâce : dans sa croix, il y a une source infinie de grâce et de sainteté capable de réparer surabondamment tous les péchés du monde ; l'ordre de la grâce est donc un ordre de miséricorde où tout l'essentiel du dessein de Dieu est le triomphe de l'Amour sur le péché. Aucun salut n'est donc possible sans la grâce du Christ, sans l'incorporation au Christ. Même les non-chrétiens ne peuvent être sauvés que par la grâce du Christ. Le mystère de l'accès de la grâce au fond des âmes est pour ainsi dire impénétrable. Ne cherchons pas à expliquer ce mystère : il suffit de savoir que « chez tout être humain en qui subsiste un minimum de liberté, donc la possibilité d'une orientation intérieure d'amour vers Dieu, il y a une action intérieure de la grâce de Dieu au plus profond de son âme pour solliciter une réponse d'amour au Don de l'Amour infini » (p. 120).

Notons quelques imprécisions théologiques : il est assez difficile de taxer tout le baïanisme d'*hérésie* ; les propositions de Baïus sont condamnées globalement avec différentes notes, et la restriction que quelques-unes peuvent même être soutenues (Denz.-Bann., n. 1080). — Exagération manifeste de déclarer hérétique la proposition 42 des Arméniens (et non Arminiens), condamnée par Benoît XII. — Que Luther ait nié l'existence d'une *qualité* dans l'âme justifiée est, disent les théologiens, non une hérésie formelle, mais une erreur proche de l'hérésie : aucune définition expresse ne porte sur ce point précis. Voir sess. VI, can. 11, du conc. de Trente. Mais ce sont là des vétilles.

III. — FOI, TRADITION ET MAGISTERE

6. — Sous le titre **La Foi n'est pas un cri** [7], M. l'abbé DUMÉRY, dont à plusieurs reprises l'*Ami* a présenté les intéressants ouvrages philosophiques, justifie la foi de l'Eglise actuelle en montrant qu'elle est l'héritage vécu et vivant de la foi de l'Eglise primitive. Aussi avons-nous accolé le mot « tradition » à la « foi » et au « magistère » de l'Eglise.

Il s'agit d'entrer dans une tradition, de s'agréger à une institution, bref à consentir à croire en Dieu, non pas d'une façon abstraite, indéterminée, mais d'après les normes d'une religion qui a ses références historiques, son appareil scripturaire, son économie cultuelle. On peut refuser son suffrage. Mais si l'on reconnaît que le Dieu de Jésus est celui du témoignage apostolique, que celui du témoignage apostolique reste, aujourd'hui encore, celui du témoignage ecclésiastique, on n'a plus le droit de se dérober : bon gré mal gré, il faut entrer dans le jeu ; il faut assumer vingt siècles d'histoire (et plus encore, puisque le christianisme intègre la Bible entière) ; il faut prendre en charge un ensemble complexe de récits, de rites, de croyances, qui résument l'aventure spirituelle de plusieurs civilisations, de millions et de millions d'hommes (p 11).

C'est donc « l'Evangile des témoins » qui est au départ de la valeur qu'il faut accorder à la foi chrétienne. Cet « évangile », en effet, renferme l'ensemble des faits, nécessaire et suffisant, pour que les croyants de toutes les époques puissent porter sur les événements messianiques le même jugement que les premiers fidèles. Bien plus, cet évangile porte en lui-même une garantie d'authenticité religieuse : chez les disciples de Jésus comme en nous, les aspirations religieuses s'alimentent aux mêmes besoins essentiels. Sans doute, d'autres signes extérieurs existent de la vérité de l'Evangile ; notre auteur ne le nie point, mais il se place à un point de vue plus particulier, susceptible de toucher des consciences fermées aux arguments de l'apologétique classique. Il met en relief un fait psychologique d'une importance capitale : si l'expérience de l'Evangile nous touche de si près, c'est « parce qu'au fond d'une psychologie religieuse demeurée substantiellement la même à travers les âges, nos aînés dans la foi ont filtré le donné « factuel » et dégagé sa portée doctrinale de façon à mettre en relief des valeurs que nous pouvons encore éprouver comme nôtres (p. 30). » Les faits évangéliques conduisent à la foi et la foi les explique.

Avant Jésus, les Juifs, en tant que peuple, ont porté l'idée religieuse ; leur vocation se résume en deux mots : quête de Dieu, attente du messie. Le discernement de la présence messianique s'est opéré au sein de l'Eglise naissante dans une collectivité nouvelle qui a fait éclater la Synagogue. Mais, comme c'est une même réalité, le Christ, qui comble l'attente messianique et fonde l'Eglise, ce qui découle de son action prolonge et parfait ce qui la précède. Toutefois la valeur de l'œuvre du Christ n'a été pleinement dévoilée qu'à sa résurrection : la foi chrétienne est une *foi pascale*. La Pentecôte, aux termes des Actes des Apôtres, est elle-même une annonce du Christ ressuscité, mais une annonce qui se prolonge par l'histoire de l'Eglise naissante. Avec S. Paul et S. Jean, cette Eglise continue la foi pascale : à travers des circonstances différentes, des cultures opposées, mais complémentaires, cette foi s'est formée, développée, imposée ; elle ne s'est pas altérée. Plus tard encore, en face de l'hérésie, malgré la diversité des modes d'expression, elle reste foncièrement homogène à elle-même. Elle ira de l'avant, pour des tâches neuves. L'Ecriture, laissée à elle-même, ne saurait expliquer ce progrès et cette permanence. Une belle page est ici à citer, et c'est par elle que nous clorons cette recension :

La tradition a précédé et constitué l'Ecriture ; l'ayant constituée, elle seule pouvait la comprendre et la faire comprendre. Ainsi le primat de la tradition demeure invincible. En outre, puisque cette tradition a été d'emblée communautaire, le plaidoyer pour l'individualisme n'a aucune chance de lui faire écho.

Nul n'est autorisé à prendre l'Ecriture comme un tout suffisant, comme un donné à part. Elle n'est sacrée,

[7] Henry DUMÉRY, *La Foi n'est pas un cri*. — Un volume (14,5 × 24), 192 p., 540 fr. — Tournai-Paris, Casterman.

sainte, « révélatrice » que valorisée comme telle. Même en Israël, elle ne valait que par et pour la tradition ; un étranger, pour la saisir correctement, aurait dû se faire au préalable une âme juive, et pas seulement par astuce, mais par conviction. A plus forte raison en est-il de même pour la Bible achevée et « canonisée » dans les lendemains de l'expérience apostolique. Il faut s'insinuer d'esprit, de cœur et d'âme dans la tradition qui l'a suscitée ; il faut emprunter le regard de celle-ci pour voir clair dans ce qu'elle a écrit ; le lecteur ne le comprendra que s'il refait pour son compte la démarche des auteurs.

Ecriture et tradition apparaissent donc indissolublement liées. La première n'est fixée que pour permettre à la seconde d'aller de l'avant vers des tâches neuves ; elle ne subsiste pas dans son dos comme un poids ; elle vit de sa vie, comme une norme immanente où elle sait lire le sens de sa marche. La fixation littérale n'est pour la tradition qu'une garantie volontaire de se maintenir fixe dans son orientation. Elle est ce qui ne peut être remis en question à la base du christianisme. Mais elle serait lettre morte, elle ne serait pas règle vivante, norme toujours actuelle, si la tradition ne la nourrissait pas, jour après jour, de son expérience. La Bible ne serait qu'un énorme parchemin, précieux sans doute, mais terni et périmé, si la communauté croyante ne l'animait de son souffle (p. 139).

* *

7. — Il ne s'agit pas, de toute évidence, ni de négliger le caractère inspiré de l'Ecriture sainte, ni de faire de la tradition une croyance communautaire indépendante du Magistère infaillible. Dans un article assez bref, mais dense de doctrine, dom P. Nau a étudié dans la *Revue thomiste* un aspect trop négligé du magistère de l'Eglise, **Le Magistère pontifical ordinaire, lieu théologique** [8]. Ici, c'est le mot « ordinaire » qui détermine le sens de l'étude.

Le concile du Vatican a défini l'infaillibilité du pape parlant *ex cathedra :* les actes infaillibles du Souverain Pontife ressortissent au magistère extraordinaire. Mais tandis que la constitution *Dei Filius* parle du magistère ordinaire de l'Eglise, elle se tait sur le magistère ordinaire du Souverain Pontife. Ce silence n'exclut pas ce magistère : il trouverait d'ailleurs une explication plus que suffisante dans la tranquille possession dont jouissait l'autorité du magistère ordinaire. Mais les Actes du concile contiennent des témoignages positifs en faveur de ce magistère ordinaire du pape : les rapports présentés aux évêques pour solliciter leur vote s'appuient sur l'enseignement constant du Saint-Siège comme sur une autorité irrécusable. Ils le placent sur le même rang que le consentement universel de l'Eglise et les définitions des conciles. Bien plus, le concile s'appuie sur ce magistère ordinaire comme une vérité admise par les adversaires et qui, dans la discussion, peut servir de point de départ commun : n'est-ce pas « parce que la continuité lumineuse de l'enseignement ordinaire serait mise en cause par un jugement *ex cathedra* erroné, que les gallicans sont déboutés de leur position » ? (p. 400). Enfin, si le pape, avant de définir, doit s'assurer de l' « unanimité du magistère », la consultation de l'Eglise universelle n'est pas nécessaire : l'enseignement traditionnel de la seule Eglise romaine suffit.

Dom Nau conclut de ces indications à « la parité, entre l'Eglise universelle et la seule Eglise de Rome, non seulement dans l'exercice du jugement solennel, mais dans celui du magistère ordinaire » (p. 401). Sera-t-il permis d'ajouter une dernière considération. Quand il s'agit de définir le magistère extraordinaire du pape, le concile s'exprime par comparaison à l'infaillibilité de l'Eglise. le pape jouit de l'infaillibilité, *qua divinus Redemptor Ecclesiam suam... instructam voluit.* Il est logique que la comparaison s'étende aussi au magistère ordinaire.

Si le magistère ordinaire est constitué par un ensemble d'expressions d'autorité inégale, son utilisation comme lieu théologique suppose l'existence de critères permettant de discerner la valeur relative de chacun d'eux.

Premier critère : *la volonté du Souverain Pontife :*

Le pape demeure libre, même dans le cas d'un jugement solennel, de choisir le mode d'expression qu'il juge opportun... A plus forte raison en est-il de même pour le magistère ordinaire. Pie XII a expressément affirmé qu'il a été conduit au choix des radiomessages en raison des barrières que la guerre chaude ou froide élevait contre la transmission à tous de documents écrits...

Se fier à la nature du document choisi serait également oublier qu'à l'intérieur de chacun d'eux, il importe de distinguer avec soin ce qui en constitue le *thème essentiel* et ce qui n'est qu'une affirmation *secondaire* ou simple *obiter dictum.* L'objet direct d'une encyclique engage beaucoup plus le pape que le simple considérant d'une constitution dogmatique; l'objet d'une allocution comme celle que Pie XII adressa en 1950 aux sages-femmes peut avoir une tout autre portée doctrinale que les exhortations d'un message radiodiffusé (p. 404).

Deuxième critère : *le retentissement de l'acte pontifical sur l'Eglise :*

Un enseignement donné par le Saint-Père, même dans l'exercice de sa charge, mais à un groupe de pèlerins isolés, n'aura peut-être qu'un écho sans grande portée. Il en ira tout autrement d'un acte pontifical susceptible d'entraîner l'adhésion de toute l'Eglise. Même s'il n'est pas une décision *ex cathedra,* il serait bien difficile, en raison de ce retentissement prévu, de lui refuser le bénéfice d'une assistance toute spéciale, sans laquelle une hésitation ou un doute pourrait s'introduire par là dans la foi de tous les fidèles (p. 405).

Troisième critère : *continuité et cohérence de l'enseignement pontifical :* « Le plus souvent, dit l'encyclique *Humani generis,* ce qui se trouve enseigné dans les encycliques appartient déjà par ailleurs à la doctrine catholique » (*A.A.S.,* 1950. p. 568).

La continuité de l'enseignement pontifical en fera voir la valeur doctrinale :

Les papes tiennent à marquer l'enchaînement de leur enseignement avec celui de leurs « vénérables prédécesseurs »... Une doctrine aussi incontestée aujourd'hui que celle de l'inséparabilité du sacrement et du contrat dans le mariage des chrétiens n'a pas de fondement traditionnel plus assuré que cette continuelle insistance des déclarations romaines (p. 407).

Mais le critère le plus souple et le plus vivant

[8] Dom Paul Nau. *Le magistère pontifical ordinaire, lieu théologique.* Etude publiée dans la « *Revue thomiste* », 1956, nº 3, p. 389-412.

st ce que **Newman appelait la cohérence interne** u **développement doctrinal :**

Il ne faut pas demander à chaque texte du magistère a synthèse doctrinale que nous sommes accoutumés le rencontrer dans les tables de nos manuels, exposés ystématiques d'une théologie déjà achevée. Comme les onciles dans leurs définitions et leurs anathèmes, les apes dans leur enseignement s'inquiètent avant tout les besoins présents de l'Eglise. Les erreurs qu'ils conlamnent sont celles de leur temps, les doctrines qu'ils appellent celles dont la nécessité se fait actuellement entir. Leur insistance sur certains points, comme leur erminologie elle-même, ne peut retrouver tout son sens que replacée dans le contexte des événements contemorains. Ils laissent à leurs successeurs, organes eux ussi du vivant magistère, le soin de compléter l'enemble doctrinal, non pour la vaine satisfaction de consruire un harmonieux édifice, mais pour répondre à eur tour à de nouvelles nécessités des temps. La synhèse d'ensemble ne devra être attendue que de l'action lu Saint-Esprit à travers les siècles, et ce sera l'œuvre les théologiens de rapprocher ensemble les affirmations liverses, prononcées à l'occasion d'erreurs opposées, our faire ressortir l'harmonie et la solidité du corps le doctrine qu'elles composent (p. 410).

On souhaiterait que l'exposé de cette doctrine raditionnelle prenne un développement nouveau lans une brochure, dont la diffusion pourrait être l'un heureux contrepoids à l'oubli ou à la méconaissance d'une vérité si importante pour comrendre l'obéissance et la soumission due aux enseignements pontificaux.

(*A suivre*). A. MICHEL.

L'«AMI DU CLERGÉ» ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Pierre BLANCHARD. — **Jacob et l'Ange.** — 232 p. (14 × 21,5), 870 fr. — Paris, Desclée de Brouwer, 1957.

Dans cet ouvrage, M. Bl. suit l'homme dans les étapes de la marche qui peut et doit l'amener à Dieu. Car le cœur humain, fût-ce à tâtons, *cherche* Dieu comme l'être parfait qui seul peut donner un sens à la vie d'ici-bas ; il le *rencontre* dans la connaissance de soi et dans la prière ; il *lutte* contre Dieu ; il ne trouve enfin l'équilibre et la joie qu'en *abandonnant* sa vie au gré de son vainqueur. Le titre général du livre trouve sa justification dans la troisième de ces étapes.

L'auteur a en vue le lecteur contemporain ; il veut lui parler de Dieu, à la différence de tant d'autres qui ne veulent que réfuter l'athéisme. Mais il veut l'atteindre dans ses préoccupations intellectuelles et morales telles que les ont modelées les systèmes récents de philosophie, notamment l'existentialisme, qui ont présidé à son éducation. De là le choix des auteurs cités : saint Augustin et Pascal plus que saint Thomas ; les littérateurs, romanciers et poètes, plus que les philosophes. L'érudition de B. est prodigieuse ; sa pensée la domine et l'asservit ; mais l'expression de cette pensée s'embarrasse un peu dans cette profusion de citations, auxquelles l'auteur fait l'honneur d'un accueil généreux et parfois d'une exégèse.

Dans cette luxuriante végétation tous les lecteurs instruits feront de riches moissons. Notons pourtant que ceux qui pourront s'assimiler le mieux les aliments offerts par B. seront les intellectuels gavés de « nourritures terrestres », alourdis et aveuglés par elles, et pourtant inquiets de constater tout ce qui leur manque pour être pleinement des hommes : c'est pour ceux-là que B. a voulu jalonner un itinéraire qui, avec Dieu et à certaines heures contre Dieu, conduit vers Dieu et finalement unit à Dieu toute âme qui cherche la vérité et le bien avec loyauté et sincérité.

Abbé Louis EVELY. — **C'est toi, cet homme.** T. I. **Rencontres avec le Christ.** — 204 p. (14 × 21), 690 fr. — Paris et Bruxelles, Editions Universitaires, 1957.

Les neuf chapitres de ce livre semblent avoir été d'abord des instructions données à la T.S.F. Elles traitent de thèmes assez divers, groupés sous le titre : *Rencontres avec le Christ.* Il y est question du silence et de la parole de Dieu, de la pauvreté, de l'amour de Dieu, du pardon, de l'Esprit-Saint, de la spiritualité des laïcs, de Marie, du Ciel. Cette série doit comporter une suite.

Ces pages sortent de la banalité. Quant au fond, elles ont très souvent des aperçus aussi originaux que justes sur le sens des Ecritures et des dogmes chrétiens. La forme en est frappante, proche du style parlé sans glisser dans la vulgarité, disposant d'une foule de formules neuves qui obligent à la réflexion. Qu'on lise à cet égard le chapitre 8 : « La servante du Seigneur » et l'on verra combien ce double éloge est mérité.

Nous croyons devoir recommander à nos confrères ce livre de haute valeur. Ils y corrigeront quelques lapsus qu'une seconde lecture aurait pu corriger. Par exemple : il conviendrait de ne pas dire que Jésus est venu au Temple, à 12 ans, pour « la première fois depuis la Circoncision » : c'est oublier la Présentation (p. 172) ; ou que « Jésus a adressé à Marie ses plus dures paroles » : c'est oublier Capharnaüm et les Pharisiens (p. 174).

Mme ARSENE-HENRY, née Yolande d'ORMESSON. — **Les plus beaux textes sur le Saint-Esprit.** — 370 p. (14 × 21), 850 fr. — Paris, La Colombe, 1957.

A la suite de la mort de son époux, ambassadeur de France au Japon, Mme A.-H. a demandé la force au « Consolateur » divin, recueillant dans ses notes, pour les méditer à loisir, les enseignements sur le Saint-Esprit donnés dans la Bible, la Tradition patristique et ecclésiastique, les encycliques des Papes et les auteurs spirituels, y compris les plus récents. Ainsi s'est trouvé rassemblé un groupe important de morceaux choisis parmi ceux qui ont le plus frappé l'auteur ou qui lui ont paru les plus beaux. C'est cette anthologie qui est offerte au public avec une préface de S. Em. le Cardinal Valerio Valeri.

Les conditions dans lesquelles ce livre a été composé et la personnalité de l'auteur expliquent que cet ouvrage ne doive pas être considéré comme une somme exhaustive ou comme une étude théologique approfondie de la doctrine sur l'Esprit-Saint. Mais il apprendra beaucoup aux personnes du monde auprès desquelles le nom de l'auteur sera une puissante recommandation ; il pourra susciter chez elles une dévotion plus grande et plus vivante à l'égard de Celui que l'on a pu appeler « le grand méconnu ».

M. BOUCHET, M. J. MOSSAND, G. QUINET, M. ZINTY. — **Mystères chrétiens et Action jociste.** Tome I : « Avent-Epiphanie ». T. II : « Pâques, Pentecôte ». — Deux vol. in-16, 272 p. 510 fr. chacun. — Paris, Edit. Ouvr., 1957.

Les mystères du Christ se reproduisent dans l'Eglise, au fil de l'année liturgique. L'esprit pense spontanément à une évocation rituelle, source de grâce, il est vrai, pour le fidèle. Pense-t-il à cette incessante reprise des mystères du Christ dans la banalité apparente des vies humaines, dans le déroulement de l'histoire, l'humble histoire dont on ne parle pas ? Ces livres, présentés par plusieurs aumôniers jocistes, opèrent le raccord entre les deux faces du mystère.

Comme les juifs des temps anciens préparaient, sans bien s'en rendre compte, la venue du Rédempteur, ainsi nos jocistes aux prises avec l'injustice de ce monde. C'est l'Avent, c'est Noël, c'est l'Epiphanie, marche à l'étoile et découverte du Christ. Combien d'actions paraissent insignifiantes ! Et voici que leur signification se dévoile par leur insertion dans l'année liturgique. Parfois la grâce agit avec véhémence ; et ce sont des appels émouvants vers le Christ, ou cette montée ardente d'une vie jusqu'au sacrifice de l'action jociste pour la vie contemplative. A lire ce livre, composé de témoignages de jeunes travailleurs, on comprend mieux certains aspects du mystère de l'Eglise.

René PIACENTINI. — **Origines et évolution de l'hospitalisation. Les Chanoinesses augustines de la Miséricorde de Jésus.** — 418 p. (12 × 19), 885 fr. — Paris, Grasset, 1957.

Nos lecteurs ont été informés des événements extraordinaires qui ont marqué la vie de Mère Yvonne-Aimée de Jésus Beauvais. Depuis que l'*Ami* a publié la recension du livre qui a été consacré à cette grande religieuse (1955, p. 647), l'enquête canonique en vue d'une béatification a été commencée et le dimanche 24 mars eut lieu l'exhumation et la reconnaissance officielle du corps de la servante de Dieu, en état parfait de conservation. Mgr Le Bellec, évêque de Vannes présidait, assisté du postulateur de la cause et du promoteur de la foi, ainsi que de trois témoins et de quatre médecins experts. *La Croix* du 27 mars 1957 a donné un bref compte rendu de ces faits ainsi que de la magnifique cérémonie qui eut lieu le lendemain 25 mars, dans la chapelle du monastère où cette religieuse était morte à 49 ans en 1951. *L'Osservatore Romano* du 27 avril faisait connaître au monde entier les faits essentiels de sa vie.

Qu'était-ce donc que la Congrégation à laquelle appartenait cette éminente religieuse, fondatrice et première Supérieure d'une fédération comprenant 32 monastères : 22 en France, 3 en Angleterre, 7 en Afrique du Sud, avec une branche indépendante, mais bien vivace au Canada ? C'est ce que nous apprend R. P., en racontant comment elle prit racine à Dieppe, au XVII^e siècle, et comment ensuite elle se développa pour devenir un grand arbre.

L'auteur n'avance rien que sur documents, dont il donne des extraits savoureux autant qu'édifiants. Il termine en rappelant le rôle prédominant de Mère Yvonne dans l'organisation actuelle et dans la vie intime de la Congrégation ; il trace aussi le portrait de religieuses remarquables qui l'ont précédée. Ce livre, bien écrit, sans commentaires fastidieux, est assuré d'un franc succès auprès des historiens, des religieuses et des personnes nombreuses qui voudront mieux connaître le milieu où Mère Yvonne a été formée et qu'elle a magistralement gouverné.

Moscou au tournant... Du rapport Khrouchtchev à l'insurrection hongroise. — In-8, 336 p., 650 fr. — Paris, Spes, 1957.

Le 25 février 1956, devant le XX^e Congrès du Parti communiste de l'U.R.S.S., Khrouchtchev lut un rapport d'une violence surprenante contre Staline, décédé le 6 mars 1953. Il l'accusait en particulier d'avoir méprisé le principe de la direction collective, tant recommandé et pratiqué par Lénine, pour lui substituer son autorité personnelle ; il lui reprochait d'avoir été un tyran sanguinaire pour les membres du Comité central du Parti et pour des militants importants comme Kirov et Eikhé ; il le rendait responsable de l'impréparation militaire de son pays au moment de l'attaque allemande, de la faiblesse de l'état-major qu'il avait décimé dans les années qui précédèrent le conflit ; au lieu du génial stratège que l'on a tant vanté, il n'avait été qu'un commandant incapable ; il était le seul responsable des déportations de peuples entiers, de l'affaire des médecins du Kremlin, de l'assassinat de Kedrov ; son orgueil fut incommensurable au point d'avoir faussé en sa faveur l'histoire, la littérature et les beaux-arts.

Ce rapport devait rester secret, bien que prononcé devant les 1430 délégués, mais le gouvernement des Etats-Unis réussit à se le procurer et le publia le 4 juin 1956, sans en garantir toutefois l'authenticité, mais aucun démenti ne vint ni de Moscou ni d'ailleurs. Il inaugurait une ère nouvelle, celle de la déstalinisation, et un an après ce revirement, les Editions Spes donnent au public une étude d'ensemble sur cette « année tournante » du communisme mondial qui va du rapport ci-dessus à l'insurrection hongroise.

C'est une œuvre collective due à la collaboration d'hommes appartenant à différentes familles spirituelles ou politiques qui s'expriment en toute liberté. Voici les sujets traités : *La politique du Kremlin du XIX^e au XX^e Congrès du Parti communiste* et *les Crimes de Staline* énumérés par Khrouchtchev, tous deux dus à André PIERRE, rédacteur au « *Monde* » ; — *L'Affaire Staline*, par Philippe FARINE, ancien député, qui a assuré la direction de la publication ; — *Y a-t-il un mécontentement populaire en U.R.S.S. ?* par Jacques TESSIER, militant syndicaliste ; — *Les effets de la déstalinisation sur les partis communistes occidentaux*, par Jacques MALLET, journaliste politique ; — *Evolution et Révolution des satellites de l'U.R.S.S.*. par François FEJTÖ, auteur de l' « Histoire des Démocraties populaires » et de « La tragédie hongroise » ; — *Art et Littérature après le XX^e Congrès*, par le P. BOSC, de l'Action populaire ; — *Marxisme et critique du culte de la personnalité*, par le P. CHAMBRE, auteur de « Le Marxisme en Union soviétique » ; — *L'explosion de la vérité*, par Georges ALTMAN, rédacteur en chef de « Franc-Tireur » ; — *Le rapport de Khrouchtchev et les chrétiens*, par Georges HOURDIN, directeur de « La Vie catholique ».

Tout homme de pensée et d'action trouvera un grand intérêt à ce livre qui tout en traitant d'une actualité déjà devenue de l'histoire, envisage « les perspectives qui s'ouvrent aux hommes libres face au communisme en crise ».

IMPRIMATUR

Lingonis, die 16 julii 1957

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)